This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

407721A
R 1929 L

Gott und der Mensch.

Von

Dr. Hermann Ulrici.

Zweiter Theil.

Grundzüge der praktischen Philosophie.

I. Das Naturrecht.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1873.

Grundzüge

der

praktischen Philosophie,

Naturrecht, Ethik und Aesthetik.

Von

Dr. Hermann Ulrici.

Erster Band.

Allgemeine grundlegende Einleitung.

Das Naturrecht.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1873.

THE
PUBLIC LIBRARY
407724A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1920 L

Vorrede.

Die praktische Philosophie hat die Aufgabe, das gemeine populäre Bewußtseyn über Recht und Unrecht, Gut und Böse, Schön und Häßlich, Wahr und Unwahr zu klären, zu kräftigen und, wo es durch den Widerstreit der Gesetze und Sitten, der Meinungen und Urtheile gestört ist, zu berichtigen. Nicht die Hebung des nationalen Wohlstands auf die Staffel allgemeiner Betheiligung an allem möglichen Genuß und Luxus, die nur zum Verderben führt, auch nicht die intellectuelle Bildung des Volks zur Höhe eines selbständigen Urtheils in socialen und politischen Dingen, deren die große Menge nicht fähig ist, sondern die ethische Bildung aller Klassen, die Stärkung des Willens zur Selbstbeherrschung und die Klärung des Gewissens zu einem sichern Urtheil über Recht und Unrecht, Gut und Böse, ist mit allen Mitteln zu erstreben: nur auf diesem Wege kann es gelingen, dem drohenden Verfall der gegenwärtigen, auf der Basis des Christenthums und den Trümmern der antiken Kunst und Wissenschaft aufgebauten Cultur vorzubeugen.

Das Naturrecht insbesondere hat daher nicht der Gesetzgebung, der Justiz und Regierung Vorschriften zu machen, nicht in rein praktische Fragen, weder der Rechtspflege noch der Verwaltung, sich einzumischen, — was es oft genug sich angemaßt hat. Auch seine alleinige Aufgabe ist, das Rechtsbewußtseyn des Volks aufzuhellen, zu festigen, zu berichtigen, und so zur Fortbildung des Rechts beizutragen.

Diese Aufgabe vermag die praktische Philosophie nur zu erfüllen durch eine Begründung, Entwickelung und Definirung der ethischen Begriffe, welche ebenso klar und präcis den Ursprung derselben nachweist wie die aus ihnen sich ergebenden Consequenzen darlegt.

Der Grund, warum ich die reiche Literatur auf dem Gebiet der praktischen Philosophie um ein neues Werk zu vermehren gewagt, war daher nicht bloß der Wunsch, die leitenden Ideen meiner philosophischen Weltanschauung in einem System der Ethik abzuschließen, — denn alle Philosophie, alle Wissenschaft mündet in die Ethik, — sondern mehr noch die Ueberzeugung, daß es den Vertretern des idealistischen Standpunkts, welche die praktische Philosophie auf die allein haltbare Basis der Ideen des Rechts, des Wahren, Guten und Schönen stellen, bisher noch nicht gelungen ist, Einwände und Mängel zu beseitigen, die der allgemeinen öffentlichen Anerkennung ihrer Auffassung im Wege stehen. Noch immer ist die Frage unbeantwortet, wie es erklärlich sey, daß, die begründende und leitende Macht der ethischen Ideen vorausgesetzt, doch die thatsächlich waltenden Begriffe von dem, was Recht und Wahr, Gut und Schön sey, so schwanken und bis zum Widerspruch von einander abweichen können. Noch ist die Frage nicht erledigt, ob die Wahrheit eine ethische Idee sey oder mit der (wissenschaftlichen) Erkenntniß der gegebenen Wirklichkeit in Eins zusammenfalle. Noch ist nicht festgestellt, wie das Rechte und Gute, obwohl es nur das wahre Wohl des Menschen ist und bedeutet, doch zugleich des Menschen Pflicht sey, oder wie es des Menschen Pflicht seyn könne, ohne sein wahres Wohl zu involviren. Noch fragt es sich, wie die Pflicht zum Ideal, das Sittengesetz zur menschlichen Vollkommenheit sich verhalte. Noch wird hinüber und herüber gestritten, ob die Schönheit nur an der Form hänge, oder auch durch den Inhalt bedingt und bestimmt sey. Noch erscheint das Verhältniß des Rechtsbegriffs zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen nicht scharf genug abgegränzt. Von den Einen werden die Gebiete von Recht und Sittlichkeit, wenn nicht ausdrücklich identificirt, doch so gemischt und verwirrt, daß sie beständig in einander überfließen; von Andern werden sie — was ebenso falsch ist — auseinander gerissen und in das Hüben und Drüben eines unversöhnten Gegensatzes gegen einander gestellt. Es ist noch immer nicht dargethan,

daß das Recht zwar nicht in demſelben Sinne eine ethiſche Idee iſt wie die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, doch aber mit ihnen in der engſten, unauflöslichen Beziehung ſteht. —

Dieſe Gebrechen, an denen die idealiſtiſche Löſung der Probleme der praktiſchen Philoſophie noch leidet, beruhen m. E. auf der mangelhaften Begründung und Deduction der ethiſchen Ideen. Sie können zu wiſſenſchaftlich feſten und klaren Begriffen nicht erhoben werden, weder mittelſt der analytiſch-kritiſchen Methode, die Trendelenburg anwendet, noch auf der ſogenannten ſynthetiſch-ſpeculativen Bahn, die Stahl, Rothe und Andre vor ihnen eingeſchlagen, noch auf Grund der ſogenannten Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns, auf die Krauſe und ſeine Schüler, Ahrens, Röder u. A. ſich berufen, noch endlich durch die „pragmatiſche Behandlungsweiſe", eine bald auf die Idee, bald auf die Erfahrung ſich ſtützende Methode, durch welche Nahlowsky die ethiſchen Principien Herbart's beſſer zu begründen ſucht. Sie laſſen ſich nur feſtſtellen durch Zurückführung auf die fundamentalen Thatſachen, in denen die Natur der Seele und ihrer Functionen ſich kundgiebt, und die aller Erfahrung, aller wiſſenſchaftlichen Forſchung, den ſogenannten exacten Wiſſenſchaften wie der Philoſophie, der Logik wie der Pſychologie, der Naturphiloſophie wie der Metaphyſik zu Grunde liegen.

Aus den Mängeln der idealiſtiſchen Faſſung und Begründung folgt indeß keineswegs, daß der Naturalismus, Realismus und Materialismus, der heutzutage auch die Ethik, die uralte Veſte des Idealismus, bedroht, wiſſenſchaftlich gerechtfertigt ſey. Der wahre, allein berechtigte Idealismus — weit entfernt von jener bodenloſen, aus ſelbſtgemachten abſtracten Begriffen Himmel und Erde a priori conſtruirenden Speculation — ſtützt ſich zwar ebenfalls auf Thatſachen: nur von ihnen aus ſucht er die zu Grunde liegenden, ſie bedingenden und beſtimmenden Ideen nachzuweiſen, und inſofern iſt er ſelbſt Realismus. Aber eben deßhalb ſteht er dem einſeitigen Realismus, dem die Ideen bloße Hirngeſpinnſte ſind, feindſelig gegenüber. Ihm, möge er ſich Naturalismus oder Materialismus, Socialtheorie oder Moralſtatiſtik nennen, ſpreche ich die Fähigkeit einer wiſſenſchaftlichen Begründung der praktiſchen Philoſophie ſchlechthin ab. Ich glaube in der vorliegenden Schrift bewieſen zu haben, daß er bisher nicht hinausge-

kommen ist und ohne Inconsequenz nicht hinauskommen kann über die alle Ethik vernichtenden Sätze: Recht ist die ihrer Kraft sich bewußte Willkür und Gewalt; — Sittlichkeit ist das wohlverstandene Interesse, der Eigennutz, der durch Klugheit zu gewinnen sucht was er durch List und Gewalt nicht zu erreichen vermag; — Schön ist was mir gefällt, weil es mir gefällt; Wahr, was ich dafür halte, weil es meinen Gelüsten, Neigungen, An- und Absichten ꝛc. am meisten entspricht. Sein ethisches Ideal ist der gut dressirte Hund, der aus wohlverstandenem Interesse den strafenden Stock und den lohnenden Knochen in lebendiger Erinnerung hat, und dabei sich wohlbefindend, auch wohlwollend andre Hunde (wenn sie ihn nicht beißen) freundschaftlich bewedelt. —

Es ist ein Zeichen des Verfalls des wissenschaftlichen Geistes, daß gegenwärtig nicht nur die sogenannten Gebildeten, sondern auch die Vertreter der Wissenschaften mit den einzelnen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung, die eben nur Thatsachen sind, sich begnügen, ohne zu fragen was sie werth seyen, ja ohne sie unter einander in Einklang zu bringen. Daher verachtet man die Philosophie; man verwirft sie in Bausch und Bogen, nicht weil es ihren Resultaten an wissenschaftlicher Begründung mangelt, sondern weil die innere, in den Ideen liegende Verknüpfung der Thatsachen zum Ganzen einer Weltanschauung sich nicht durch Beobachtung und Experiment ad oculos demonstriren läßt. — Andrerseits erscheint die Philosophie selbst in Verfall, weil sie sich selber untreu wird. Mehr und mehr greift der Wahn um sich, als bestehe das Philosophiren nur darin, Gedanken „aus der Pistole zu schießen", mögen sie treffen oder nicht. Daher der sich breit machende Dilettantismus, die Masse von philosophischen Broschüren, von einzelnen Abhandlungen über die Probleme der Philosophie, die natürlich nicht gelöst werden, weil sie in ihrer Vereinzelung nicht gelöst werden können, — eine Vielschreiberei, die der Wissenschaft nur schadet, weil sie sie noch mehr in Mißcredit bringt. Das Beweisen ist freilich eine saure Mühe, stört den Genuß der Production und erschwert die Lectüre des Werks, — und wir sind doch nur zu Genuß und Vergnügen da, oder müßten und sollten doch nur dazu da seyn, wenn die Welt nicht so erbärmlich schlecht eingerichtet wäre! Man fragt daher nicht mehr danach, ob ein Gedankencomplex, der sich für Philosophie ausgiebt, gut oder schlecht oder

gar nicht begründet sey. Am meisten Interesse finden deßhalb noch die sogenannten „originellen" Philosophen, die irgend eine Paradoxie, mit dem Schein eines neuen philosophischen Princips umkleidet, in geistreicher, leichter, gelegentlich cynischer, aber unterhaltender „pikanter" Weise durchzuführen verstehen. Sie wecken zwar keinen Glauben, weil sie, wie ihr Leben, ihr Thun und Lassen zeigt, meist selbst an ihre Philosophie nicht glauben; aber man liest sie, weil ihre Schriften „wie ein Roman sich lesen". Daher der große Anklang, den die Schopenhauer'sche Philosophie neuerdings findet, obwohl ihre erste Hälfte der zweiten dergestalt widerspricht, daß das Ganze einem hölzernen Eisen gleicht. Daher der Beifall, mit dem man den „originellen" Erfinder der Philosophie des Unbewußten, — des ebenso neuen wie befriedigenden, alle Räthsel lösenden Gedankens, daß der Instinct die Welt geschaffen und regiere, — überhäuft, und der sicherlich auch dem Ethiker des Darwinismus, dem Entdecker, daß der Kampf um's Daseyn und die Geschwisterschaft zwischen Menschen und Affen das wahre Fundament von Recht und Sittlichkeit sey, nicht fehlen würde, wenn er seinen „originalen" Gedanken etwas geistreicher darzulegen vermocht hätte. — Ich protestire gegen diese Roman-Philosophie. Die Philosophie ist Wissenschaft, und je weniger es ihr gegeben ist, überall mathematisch strenge Beweise liefern zu können, um so mehr hat sie Ursache, ihre wissenschaftliche Würde zu wahren, und unbegründete, sich oder den Thatsachen widersprechende Behauptungen aus ihrem Reiche auszuweisen.

Ich glaube im vorliegenden Werke keinen Satz aufgestellt zu haben, den ich nicht durch Thatsachen oder Schluß und Folgerung erhärtet hätte. Aber alle Beweise basiren in letzter Instanz auf der Logik. In seiner Logik liegt die Stärke und Schwäche jedes Systems. Insbesondere aber beruht meine Weltanschauung ganz und gar auf meiner Auffassung und Begründung der Logik, weil sie aus ihr m. E. mit strenger Consequenz sich ergiebt. Wer sie nicht an diesem oder jenem einzelnen Punkte, — der als einzelner nichts entscheiden kann, auch wenn er falsch gefaßt wäre, — sondern in ihren Wurzeln und Grundideen angreifen will, den muß ich deßhalb bitten, mit meiner Logik zu beginnen. Aus ihr folgt m. E. zur Evidenz, daß nicht (pantheistisch) eine Identität des Subjectiven und Objectiven, Ideellen und Reellen ꝛc., nicht (mate-

rialiſtiſch) ein Urſtoff unendlich vieler Atome mit ihren Kräften, nicht ein abſoluter Inſtinct, ein blinder Wille mit unbewußter Vorſtellung, ſondern eine bewußte, weil nach kategoriſchen (normativen) Begriffen unterſcheidende Urkraft als die abſolute Vorausſetzung des natürlichen Seyns wie des menſchlichen Denkens und Erkennens an die Spitze der philoſophiſchen Weltanſchauung, weil an den Anfang der Dinge geſtellt werden muß, — ein logiſcher, d. h. aus der Logik unmittelbar ſich ergebender Beweis für das Daſeyn Gottes, der daher mit der Logik ſelbſt ſteht und fällt. —

Wie in meinen früheren Schriften, ſo habe ich in der vorliegenden nicht nur auf alle geiſtreichen Pointen, Wortſpiele, Antitheſen ꝛc., ſondern auch auf allen Schmuck der Rede verzichtet, und mich nur bemüht, eine Sprache zu reden, die jedem Gebildeten verſtändlich ſey und zugleich der möglichſt präciſen Ausdrucksweiſe und ſtrengen Form der Wiſſenſchaft nichts vergebe. Ich hoffe daher, es iſt wenigſtens mein inniger Wunſch, daß gerade dieſes Werk auch über den Kreis der Philoſophen von Fach hinaus einige Anziehungskraft üben möge. —

Halle, im Juli 1872.

H. Ulrici.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine grundlegende Einleitung.

Beweis und Begriff der ethiſchen Natur des Menſchen. Die Freiheit und der Urſprung der ethiſchen Ideen. Grundbeſtimmung und Aufgabe der praktiſchen Philoſophie.

Seite

Logiſche, erkenntnißtheoretiſche, pſychologiſche und naturwiſſenſchaftliche Grundlagen der praktiſchen Philoſophie 4

Die Kraft des Willens und die Willensfreiheit, Merkmal und Vorausſetzung der ethiſchen Elemente unſeres Weſens 10

Widerlegung des Materialismus 11

I. Weſen und Begriff des Willens 12

Der Trieb und das Bedürfniß 13

Der Geſelligkeitstrieb und die Liebe in allen Formen, auch die Selbſtliebe ein Bedürfniß 19

Der Vorſtellungstrieb, die Einbildungskraft, die Gedankenfreiheit . . . 21

Der Wille keine bloße Form des Begehrungsvermögens 22

Unterſchied zwiſchen Wollen und Begehren 25

Das Selbſtbewußtſeyn Bedingung des Wollens 26

Verhältniß zwiſchen Urtheil und Willen 27

Der Wille der Trieb der Seele, ihr Selbſt geltend zu machen 28

Der Willensact ein Act der Selbſtbeſtimmung und damit der Selbſtunterſcheidung und doch kein Verſtandesact 31

Entwickelungsproceß des Willens 34

II. Die Freiheit des Willens 35

Das Bewußtſeyn der Freiheit und ſeine Entſtehung 36

Thatſachen zu Gunſten der Ausſage des Bewußtſeyns 39

Einwände gegen die Willensfreiheit. Das Princip der Cauſalität 42

Seite

Der ſ. g. Cauſalnexus und die Naturnothwendigkeit 44
Der theologiſche Einwand gegen die Freiheit 51
Der angebliche Widerſpruch der Weltgeſchichte wider die Freiheit . 53
Der logiſche Einwand wider ſie. Unterſchied von Freiheit und Willkür 55
Der ſtatiſtiſche Einwand 58
Der ethiſche Einwand. Begriff des Charakters 62
Die ethiſche Bedeutung der Willensfreiheit 65

III. Grund und Urſprung unſerer ethiſchen Begriffe 67

Die Entſtehung menſchlichen Zuſammenlebens und der Urſprung von Recht, Sitte, Geſetz 68
Kritiſche Ueberſicht der bisherigen Theorieen 69
Unmöglichkeit die ethiſchen Begriffe aus der Erfahrung abzuleiten . . 82
Das Sittengeſetz keine urſprüngliche Thatſache des Bewußtſeyns . . . 86
Das Sittengeſetz kein autonomiſches noch im ſ. g. Grundwillen gegeben 89
Giebt es angeborene ethiſche Ideen? 91
Die angebliche Vernunft als Quelle der Sittlichkeit 93
Unmöglichkeit die Ethik auf die Religion und Metaphyſik zu baſiren . 96
Kein Geſetz ohne ein ihm entſprechendes Gefühl des Sollens . . 100
Das Gefühl des Sollens ein urſprüngliches, allgemeines 102
Das Pflichtgefühl und das Gewiſſen 103
Woher das Gefühl des Sollens? 108
Urſprung deſſelben in der ethiſchen Beſtimmung des Menſchen . . . 109
Das Gefühl des Sollens und der Trieb nach Vollkommenheit . . . 111

1. Der Begriff der Wahrheit 117

Woher ſtammt das Streben nach wahrer Erkenntniß? 118
Nicht aus unſern ſinnlichen Intereſſen noch aus dem Intellect als ſolchem 119
Sondern aus unſerer ethiſchen Natur 120
Unterſchied zwiſchen Richtigkeit und Wahrheit 124
Die Wahrheit und der Werth der Dinge 125
Die Beziehung zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben iſt eine ethiſche . . 128
Begriff der Philoſophie 129
Die Idee der Wahrheit eine ethiſche Kategorie 131

2. Der Begriff des Guten 136

Verhältniß zwiſchen dem Guten und Wahren 136
Nominaldefinition von Gut 137
Das Ethiſch-Gute und ſein Unterſchied vom Natürlich-Guten . . . 138
Das Gute ein anthropocentriſcher Begriff 140
Das Gute im Menſchen Bedingung des Guten für ihn 141
Nur der vollkommene Menſch kann vollkommen glücklich ſeyn . . . 142
Das Ethiſch-Gute identiſch mit dieſer Vollkommenheit und Glückſeligkeit 142
Das Gute als ethiſche Kategorie 144

Seite
Das Objectivgute bedingt durch das Subjectivgute 148
Die Einheit beider Seiten im Begriffe des vollkommenen Wollens und Handelns 149
Der Ursprung des Bösen und sein Begriff 150
3. Der Begriff des Schönen 157
Entstehung und Entwickelung desselben 158
Grund des verschiedenen Geschmacks der Menschen 160
Das Schöne und das Gefühl des Sollens 162
Die Schönheit des Menschen als Norm und Maaßstab aller Schönheit 171
Die Einbildungskraft (Phantasie) als Erzeugerin dieses Maaßstabs. 174
IV. Das Verhältniß der ethischen Ideen zu einander. Begriff der Vernunft. Wissenschaft und Kunst, Kirche und Staat. 184
Keiner der ethischen Ideen gebührt der Primat über die andern. . . . 186
Begriff der Vernunft 189
Verwirklichungsweise der ethischen Ideen 195
Die Gemeinschaft stiftende Kraft der ethischen Ideen 198
V. Aufgabe und Gliederung der praktischen Philosophie . . . 199
Das Naturrecht die erste Disciplin der praktischen Philosophie 203

Die einzelnen Disciplinen der praktischen Philosophie.

Erster Theil. Das Naturrecht 209
I. Der Begriff des Rechts. Die Rechtspflicht und die Rechtsbefugniß 211
Das positive Recht und das Naturrecht 211
Kritische Uebersicht der bisherigen Begriffsbestimmungen des Naturrechts 214
Scheidung des Gebiets des Rechts von dem der Sittlichkeit 220
Die Erzwingbarkeit des Rechts 221
Verhältniß von Recht und Sittlichkeit 223
Die Pflicht der Einigung zur Geltendmachung des Rechts 229
Die Pflicht der Grund, das Recht die Folge der Pflicht. 232
II. Die unmittelbaren, unbedingten Rechte und Pflichten . . 234
Alle Rechte sind persönliche, angeborene 234
1. Das Recht auf Existenz und Subsistenz 237
2. Das Eigenthumsrecht 238
Grundirrthum des Communismus 241
Beschränkungen des Eigenthumsrechts 243
Das vermeintliche jus primi occupantis und die es stützenden falschen Rechtstheorieen 247

Seite
Dereliction und Verjährung 249
Schenkung — Nießbrauch — Servitut 250

3. Das Vertragsrecht 252

Gegenstand des Vertragsrechts sind nur Handlungen 253
Princip und Begriff desselben 254
Ungültige Verträge 256
Falsche Ansichten vom Verhältniß des Vertrags-, Eigenthums- und Obligationenrechts 262

4. Die s. g. Personenrechte 269

a. Das Eherecht 269

Alleinberechtigung der Monogamie 272
Rechtliche und sittliche Bedeutung der Ehe 275
Form der Eheschließung und Ehescheidung 277
Das s. g. Hausrecht 282

b. Das Familienrecht 287

Pflichten und Rechte der Eltern 288
Rechte und Pflichten der Kinder 293
Das Erbrecht 297

5. Der Rechtsbegriff der persönlichen Ehre 306

III. Die mittelbaren, bedingten Rechte und Pflichten . . .

1. Das s. g. gentilicische Recht 311

Der Rechtsbegriff der Aristokratie 313

2. Das Stamm- und Volksrecht 315

Der Rechtsbegriff des Volks 316
Pflichten und Rechte des Volks und seiner einzelnen Glieder . . 317
Uebergang des Volksrechts in das Staatsrecht 320

IV. Das Staatsrecht und der Rechtsstaat 321

Begriff des Staats gegenüber den falschen Auffassungen desselben . . 322
Staat und Volk 326

1. Das Recht der Selbsterhaltung (Selbständigkeit) des Staats . . . 327

2. Das Recht der Gesetzgebung 330

Das Staatsgrund- (Verfassungs-) Gesetz und der Begriff der Souveränetät 332
Das Staatsgrund-Gesetz als Vertrag 336
Inhalt und Form desselben 338
Das Princip der Gleichheit Aller vor dem Gesetz 341
Die Betheiligung des Volks an der Gesetzgebung 344
Die Gesetzgebung giebt nicht Rechte, sondern nur Gesetze 355
Das alte Recht und das neue Gesetz 364

Seite

3. Das Recht der Gesetzvollziehung 366

a. Das Recht der Rechtspflege (Jurisdiction) 368

Der Richter der höchste Staatsbeamte 369
Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens 373
Erfordernisse des richterlichen Urtheils 374
Die Civilrechtspflege im Unterschied vom Criminalverfahren 377
Begriff der bona fides und der culpa 385
Die Criminalrechtspflege 391
Kritische Uebersicht der verschiedenen Criminalrechts-Theorieen 394
Das Strafrecht ein Moment des Staatsrechts 411
Begriff des Verbrechens 414
Begriff des Attentats 419
Begriff des Vergehens (Delicts) 422
Maaßbestimmung und Art der anzuwendenden Strafen 428
Die Frage der Todesstrafe 434
Das Strafrechts-Verfahren (der Criminalproceß) 437
Das Recht der Begnadigung 442
Das Unrecht der Erhebung des Competenz-Conflicts 444

b. Das Recht der Regierung (Staatsverwaltung) 448

Die Form der Regierung — Monarchie, Aristokratie, Demokratie leere Abstractionen 448
Der wahre Unterschied der Regierungsformen 449
Die constitutionelle Monarchie 463
Giebt es ein Recht der Revolution? 467
Das Justizministerium 471
Das Ministerium des Innern 472
Das Finanz-Ministerium 475
Das Kriegs-Ministerium 476
Das Ministerium der äußern Angelegenheiten 477
Das Ministerium des Unterrichts und der Erziehung . . 478
Staat und Kirche im Verhältniß zur Volkserziehung 480
Das Cultus-Ministerium und das Verhältniß von Staat und Kirche 483
Stellung des Staats zur Wissenschaft und Kunst 487
Conflict zwischen dem Staat und der wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen Freiheit 490
Aufgabe des Ministeriums für Wissenschaft und Kunst . 495
Giebt es ein Recht des Krieges? 497
Das s. g. Völkerrecht 501
Schluß 507

Anhang.

Seite

Excurs I zu S. 61. Ueber A. v. Oettingen's „Verſuch einer Socialethik auf empiriſcher Grundlage, erſter Theil: Die Moralſtatiſtik“ . 509

Excurs II zu S. 461. Ueber die Entſtehung des Feudalſtaats nach P. Roth 530

Excurs III zu S. 506. Ueber „Das moderne Völkerrecht der civiliſirten Staaten von J. C. Bluntſchli“. 543

Allgemeine grundlegende Einleitung.

Beweis und Begriff der ethiſchen Natur des Menſchen.

Die Freiheit des Willens und der Urſprung der ethiſchen Ideen.

Grundbeſtimmung und Aufgabe der praktiſchen Philoſophie.

Die Ethik (im weiteren Sinne) ist die wissenschaftlich begründete Lehre vom menschlichen Ethos oder von der ethischen Natur des Menschen überhaupt. Gemäß den verschiedenen Seiten, Functionen, Aeußerungsweisen unserer ethischen Natur gliedert sie sich in mehrere Theile, unter denen man von Alters her das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie, die Ethik im engeren Sinne oder die Moralphilosophie, und die Aesthetik oder die Kunstphilosophie bestimmt unterschieden und unter dem Namen der praktischen Philosophie zusammengefaßt hat.

Da die Skepsis mit ihrer Zwillingsschwester, der Kritik, nicht bloß die zudringliche, unabweisliche Begleiterin, sondern die nothwendige, unentbehrliche Gehülfin aller wissenschaftlichen Forschung ist, so versteht es sich von selbst, daß nicht nur Wesen und Begriff, sondern auch das Daseyn dessen, was man die ethische Natur des Menschen genannt hat, bezweifelt und bestritten worden ist. Die erste Aufgabe der Ethik ist mithin, das Recht ihrer eigenen Existenz darzuthun.

Um diesen Nachweis zu liefern, muß sie nicht nur wie jede philosophische Disciplin und alle wissenschaftliche Forschung auf die Ergebnisse der Logik und der Erkenntnißtheorie sich stützen, sondern auch die Resultate der Naturwissenschaft, namentlich der Physik und Physiologie, und insbesondere der Psychologie herbeiziehen. Denn der Mensch ist nicht bloß ethischer Wesenheit, sondern ebenso sehr und zunächst Naturwesen, Glied des großen Ganzen, das wir mit dem Namen der Natur bezeichnen, bedingt und bestimmt von ihr. Und sein Ethos ist nur eine Seite, ein Ausdruck und Ausfluß seiner geistigen Wesenheit oder, wenn man lieber will, seiner psychischen Functionen, seiner Begabung mit denjenigen Kräften, welche

die Physiologie und Psychologie unter dem Namen der seelischen begreift.

Die Sätze der Logik und Erkenntnißtheorie, auf welche vorzugsweise die Ethik sich stützt, sind folgende:

Die beiden logischen Grundgesetze sind 1) das Gesetz der Identität und des Widerspruchs (mit dem auf ihm beruhenden sogen. Princip des ausgeschlossenen Dritten) und 2) das Gesetz der Causalität. Sie sind Gesetze der unterscheidenden Kraft und Thätigkeit unserer Seele, die ihr ganz ebenso inhäriren und ihr Thun bestimmen, wie der Schwerkraft und ihren Wirkungen das Gesetz der Gravitation. Sie sind allgemeine logische Gesetze, weil sie schlechthin für all' unser Denken (bewußtes Vorstellen) gelten, weil schlechthin kein Denken, kein Gedanke (sondern nur ein gedankenloses Reden) ihnen widersprechen kann. Und sie gelten so schlechthin allgemein und unverbrüchlich, weil aller Inhalt unsres Bewußtseyns, alle unsre (bewußten) Vorstellungen nur durch die unterscheidende Thätigkeit zu Stande kommen. Nur weil wir eine Vorstellung von irgend Etwas, welcher Art es auch sey, bloß dadurch gewinnen, daß wir dieses Object von irgend einem andern Object und von unserem Selbst (dem Subject) unterscheiden, darum müssen wir dieses Object als dieses und nicht das andere (A = A und nicht = non A) fassen. Und nur weil alles Unterschiedene als solches eine unterscheidende Thätigkeit, durch die es gesetzt ist, voraussetzt, weil das Unterschiedene als ewig, uranfänglich, unentstanden zu denken, eine contradictio in adjecto involvirt d. h. dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs widerspricht und daher undenkbar ist, müssen wir für alles Unterschiedliche, Einzelne, Viele, sey es ein Seyendes oder Geschehendes (Entstehendes, Werdendes, Sichveränderndes), eine Ursache (Kraft, Thätigkeit), durch die es ist, voraussetzen.

Aber die unterscheidende Thätigkeit vermag ihrer Natur nach nur thätig zu seyn, wenn und indem sie die zu unterscheidenden Objecte nicht nur überhaupt auf einander bezieht, sondern sie in bestimmten Beziehungen, nach bestimmten Gesichtspunkten von einander unterscheidet. Es ist schlechthin unmöglich, die Farbe oder Schwere dieses Papiers von der Größe oder Gestalt jenes Tisches zu unterscheiden, wir vermögen nur Größe von Größe, Eigenschaft von Eigenschaft, Gestalt von Gestalt zu unterscheiden, — also die

Objecte überhaupt nur in quantitativer, qualitativer, formeller ꝛc. Beziehung oder nach Quantität, Qualität, Gestalt ꝛc. zu unterscheiden. Diese Beziehungs- und Gesichtspunkte sind die Normen, die der unterscheidenden Kraft ebenfalls inhäriren und ihr Thun leiten, und die wir daher bei der Bildung unserer Vorstellungen stets und überall, unwillkürlich und (anfänglich) unbewußt anwenden. Sie sind jene allgemeinen logischen (normativen) Begriffe, die man seit Aristoteles mit dem Namen der Kategorieen bezeichnet hat. Nur mit ihrer Hülfe erhalten unsre Perceptionen, Anschauungen, Vorstellungen diejenige Bestimmtheit, durch die sie erst denkbar werden. Denn das schlechthin Unbestimmte, das Unbestimmte als solches, ist schlechthin undenkbar. Jede Bestimmtheit aber ist ein gesetzter Unterschied: die Bestimmtheit der Dinge nur ein reeller objectiver Unterschied, der Unterschied unsrer Vorstellungen nur eine ideelle subjective Bestimmtheit. Beide können übereinstimmen, sofern und weil sie nach denselben Unterscheidungsnormen gesetzt sind. Daher die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge.

Was diese logischen Gesetze und Normen fordern, was wir ihnen gemäß als seyend und resp. als so und nicht anders seyend (bestimmt) denken müssen, das ist uns gewiß und evident, von dem sind wir überzeugt, daß es ist und so und nicht anders beschaffen ist. Denn alle Gewißheit und Evidenz beruht auf einer Denknothwendigkeit, die in der Wesensbestimmtheit (Natur) unseres Denkens wurzelt, und zunächst in den logischen Gesetzen und Normen des Denkens sich manifestirt. Was wir ihnen gemäß denken, annehmen, voraussetzen müssen, daran können wir nicht zweifeln. Denn alles Zweifeln setzt die Möglichkeit voraus, Etwas so oder auch anders (als seyend oder nicht seyend, als so oder anders beschaffen) denken zu können: wo diese Möglichkeit ausgeschlossen ist, weil das Object nur so und nicht anders gedacht werden kann, da ist der Zweifel unmöglich. Die Gewißheit und Evidenz ist daher selbst nur das unmittelbare oder mittelbare Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, das bloße Gefühl oder die (durch Reflexion, Argumentation, Schlußfolgerung vermittelte) Einsicht, die Sache, um die es sich handelt, nur so und nicht anders denken, auffassen, beurtheilen zu können.

Dieser ersten Denknothwendigkeit steht aber von Anfang an eine zweite zur Seite, die zwar ebenfalls auf der Natur unseres

Denkens beruht, aber nur insofern, als unser Denken von Natur ein bedingtes ist, und daher nicht in schöpferischer Selbstthätigkeit, sondern nur unter Mitwirkung andrer von ihm unabhängiger Kräfte sich vollziehen und Gedanken (Perceptionen, Anschauungen, Vorstellungen) gewinnen kann. Sie bekundet sich darin, daß unsre Empfindungen und Gefühle, insonderheit unsere Sinnesempfindungen, unsere Perceptionen (des s. g. äußern wie innern Sinnes) sich uns dergestalt aufdrängen, daß wir sie haben müssen und auch an ihrer Bestimmtheit (Beschaffenheit) nichts zu ändern vermögen. Auf dieser zweiten Denknothwendigkeit beruht alle sog. Thatsächlichkeit, alle Erfahrung und Erfahrungserkenntniß. Denn wir bezeichnen mit dem Namen des Thatsächlichen nur dasjenige (Seyn — Geschehen) dessen Perception, Anschauung, Vorstellung eine in dem angegebenen Sinne nothwendige ist. In diesem Sinne gilt es als Thatsache, daß der Schnee weiß, Metall schmelzbar, Friedrich der Große im Jahre 1786 gestorben ist u. s. w. Nur weil und wiefern diese Nöthigung, die wir erleiden, ein Geschehen ist, dessen Ursache nicht in uns selbst liegen kann — denn wir werden genöthigt — nehmen wir gemäß dem Denkgesetze der Causalität unwillkürlich an, daß die Ursache außer uns liege, daß es also Dinge (richtiger: wirkende Kräfte) außer uns, daß es ein reelles objectives Seyn gebe. Ob dies reelle, dem Thatsächlichen zu Grunde liegende Seyn auch an sich, realiter so beschaffen sey, wie es in der sich aufdrängenden Perception uns erscheint, ist indeß keineswegs damit schon erwiesen, daß wir die Perception haben müssen und nichts an ihr ändern können. Denn unsere Perceptionen beruhen nicht bloß auf dieser Nöthigung (Einwirkung des reellen Seyns), sondern sind zugleich bedingt durch die Beschaffenheit unserer sensiblen Nerven, durch die Natur unsres Empfindungs- und Perceptionsvermögens. Auf dem Standpunkt der wissenschaftlichen Forschung kann daher nur diejenige Thatsache als Thatsache gelten, von der wir kraft der allgemeinen logischen Gesetze und Normen annehmen müssen, daß das ihr zu Grunde liegende reelle Seyn mit unsrer Perception, Auffassung, Vorstellung von ihm übereinstimme. Es giebt nachweisbar solche Thatsachen. Auf sie gründet und erbaut sich mit Hülfe von (künstlich geschärfter und erweiterter) Beobachtung, von Experiment, Schluß und Folgerung (Induction und Deduction) nicht nur unsre s. g. empirische Erkenntniß, sondern all'

unſre Wiſſenſchaft von der Natur der Dinge und unſres eignen Weſens. All' unſre Erkenntniß und Wiſſenſchaft beruht ſonach auf jener doppelten — inneren und äußern, aprioriſchen und aposteriorischen — Denknothwendigkeit. Beide Factoren, die Thatſächlichkeit und das logiſche Geſetz, wirken ſtets zuſammen und greifen ineinander: es giebt keine Erkenntniß, die nicht unter Mitwirkung beider Factoren zu Stande käme. Dies im einzelnen Falle darthun, d. h. jene (doppelte) Denknothwendigkeit uns zum Bewußtſeyn bringen und damit Etwas, das uns nicht gewiß und evident war, gewiß und evident machen, heißt Etwas beweiſen. Nur was in dieſem Sinne bewieſen iſt, d. h. was auf eine nachweisbare Thatſache oder auf die logiſchen Geſetze und Normen, auf logiſch gültige (nothwendige) Urtheile, Schlüſſe und Folgerungen ſich ſtützt, kann auf wiſſenſchaftliche Geltung Anſpruch machen.*)

Insbeſondere gründet ſich alle Erkenntniß unſres eignen innern Lebens, unſerer ſeeliſchen Zuſtände, Regungen und Bewegungen, Thätigkeiten und Leiden, kurz alle pſychologiſche Erkenntniß auf eine Thatſächlichkeit, die wir mit dem Namen der „Thatſachen des Bewußtſeyns" zu bezeichnen pflegen, im Unterſchied von denjenigen Thatſachen, welche auf der ſinnlichen Wahrnehmung beruhen und die Beſchaffenheit der äußern Dinge und unſres eignen Körpers betreffen. Auch die letzteren Thatſachen indeß ſind im Grunde Thatſachen des Bewußtſeyns; denn wir nehmen die Dinge nicht unmittelbar wahr, ſondern erfahren von ihrer Exiſtenz und Beſchaffenheit nur mittelſt der unter ihrer Mitwirkung entſtehenden Sinnesempfindungen und Perceptionen, wenn und ſoweit uns dieſelben zum Bewußtſeyn kommen. Sie unterſcheiden ſich daher von den pſychologiſchen Thatſachen nur dadurch, daß die cauſale Beziehung der letzteren nicht nach außen, ſondern nach innen weiſt und daß wir uns genöthigt ſehen, Grund und Urſache derſelben nicht in einer Einwirkung von außen, ſondern in inneren Zuſtänden, in Affectionen, Bewegungen, Thätigkeiten der Seele ſelbſt zu ſuchen. Sie umfaſſen zunächſt und urſprünglich nur unſre ſich uns

*) Dieſe Sätze der Logik und Erkenntnißtheorie, die hier nur als Lehnſätze auftreten können, habe ich entwickelt und, wie ich glaube, erwieſen in meinen 3 Schriften: Syſtem der Logik (Leipz. 1852), Compendium der Logik (2. Aufl. ebd. 1872), und Glauben und Wiſſen ꝛc. (ebd. 1858).

aufdrängenden Gefühle und Gefühlsperceptionen, durch die wir, wenn und soweit sie uns zum Bewußtseyn kommen, allein von unsern seelischen Zuständen, Regungen ꝛc. Kunde erhalten. Erst wenn sie uns zum Bewußtseyn kommen und namentlich wenn sie sich uns dergestalt aufdrängen, daß wir uns ihrer bewußt werden müssen, werden sie zu Thatsachen des Bewußtseyns, zu Vorstellungen die das Gepräge der Nothwendigkeit tragen. Sie kommen uns aber zum Bewußtseyn nur dadurch, daß wir sie von einander und von unserem (fühlenden, percipirenden) Selbst, von unsrer Seele *unterscheiden*. Denn einerseits erhalten sie nur dadurch ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn, werden also dadurch erst vorstellbar, erst befähigt, zu Vorstellungen (zu einem Inhalt des Bewußtseyns) zu werden. Andrerseits aber beruht das Bewußtwerden selbst, *alles* Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn auf der Kraft und Thätigkeit des Unterscheidens, die in der menschlichen Seele sich zu der Befähigung steigert, nicht bloß überhaupt Unterschiede zu setzen, sondern *sich in sich selbst* und damit ihre eignen Bestimmtheiten, Zustände, Regungen, ihre eignen Empfindungen und Gefühle, Perceptionen und Vorstellungen, Triebe und Strebungen und Willensacte, von einander wie von ihr selber (der Seele) zu unterscheiden. Diese Kraft, diese Befähigung ist daher die *geistige Grund-* und *Urkraft*. Denn mit dem Namen des Geistes bezeichnen wir die Seele nur, weil und sofern sie des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns fähig ist.

Dieses Sich-insich-unterscheiden und dessen Ergebniß, das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, ist eine Thätigkeit, die von keiner Naturkraft noch von dem Complex derselben (der mechanischen, physikalischen, chemischen Kräfte) geübt wird und geübt werden kann. Sie ist eine neue, von den Naturkräften specifisch verschiedene, also nicht physische, sondern eben psychische (geistige) Kraft. Schon daraus ergiebt sich, daß die Seele, die Trägerin dieser besondern, ihr eigenthümlichen Kraft, auch als ein besondres, von den Naturwesen im engern Sinne verschiedenes und insofern selbständiges (für sich bestehendes) Wesen gefaßt werden muß. Denn die s. g. Materie, das constitutive Moment (das Natürliche) der Natur im engern Sinne, ist nicht eine continuirliche Masse, sondern besteht, wie die Naturwissenschaft unwiderleglich dargethan hat, aus einer unermeßlichen Fülle von Atomen, die vermöge der ihnen angehörigen Kräfte

ju Massentheilchen verbinden und durch deren verschiedentliche
position und Gruppirung die mannichfaltigen materiellen Dinge
bilden. Sind die Atome in diesem Sinne die Substanz der
rie und materiellen Dinge, das substanzielle Seyn, das ihnen
ihrer Erscheinung zu Grunde liegt, so sind sie allein die eigent-
n Naturwesen, weil sie eben das Wesen der Materie und der
r im engern Sinne constituiren. Die Atome aber, wie ich
erseits unwiderleglich dargethan zu haben glaube, sind nicht
umengesetzt aus Stoff und Kraft, sondern bestehen in unlös-
n Einigungen von Kräften, sind Centralpunkte, in denen die
meinen (physikalischen, chemischen) Naturkräfte mit dem Centrum
Widerstandskraft in verschiedenen Maaßen und Graden unlös-
verbunden sind. Ein Wesen, das in einer solchen centralen
zung von Kräften besteht, ist und wird aber offenbar ein we-
ich andres, wenn die in ihm geeinigten Kräfte andre sind oder
en. Inhärirt also der Seele jene geistige Grundkraft des Sich-
-unterscheidens, so kann sie nicht identisch seyn mit jenen Na-
esen (den Atomen) und den aus ihnen gebildeten (materiellen)
en, welchen diese Kraft nicht zukommt. Sie kann mithin auch
identisch seyn mit unsrer Leiblichkeit, weder mit dem Ganzen
mit einem Theil derselben, noch mit einem einzelnen ihr an-
rigen Atom. Denn unsere Leiblichkeit besteht aus denselben
en, aus denen alle s. g. materiellen Dinge bestehen, d. h. aus
en, denen die psychische Grundkraft mangelt. Die Seele ist
anziell auch nicht atomistisch zusammengesetzt, nicht ein aus
besondern Art von Atomen bestehendes „Fluidum." Dem
spricht die unbestreitbare Thatsache der Einheit des Bewußt-
s. Sie ist vielmehr wesentlich eine einige, continuirliche Sub-
mit dem Vermögen der Expansion und Contraction in sich
der centrifugalen und centripetalen Bewegung ihrer selbst, die
hr die (den materiellen Atomen zukommende) Kraft der Re-
on und Attraction vertritt. Oder was dasselbe ist: sie ist eine
bare, centralisirte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit
durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbe-
re des Nervensystems gebunden ist und in engster Wechsel-
ung mit ihnen steht, deren mannichfaltige Functionen aber
bdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen
der Leiblichkeit trennbaren) Centrum ausgehen und auf das-

ſelbe zurückwirken. Dieſe Annahme wird einerſeits von den phyſiologiſchen Thatſachen, namentlich der Neurologie und der Phyſiologie der Sinne, gefordert, wie ſie umgekehrt ihrerſeits die phyſiologiſchen Thatſachen erklärt. Da ſie, wie ſich zeigen wird, ebenſo ſehr auch von den ethiſchen Thatſachen des Bewußtſeyns gefordert iſt, weil dieſelben aus ihr allein ſich erklären und verſtehen laſſen, ſo ſind wir berechtigt, dieſe Annahme als Grundthatſache und Grundlage der Forſchung nach der ethiſchen Natur des Menſchen vorauszuſetzen.*)

Wie das Bewußtſeyn überhaupt auf der unterſcheidenden Thätigkeit der Seele, ſo beruht auch das ſittliche Bewußtſeyn, die weitverbreitete Annahme von einer ethiſchen Seite unſres Weſens auf der Unterſcheidung gewiſſer Elemente desſelben von andren, die ihm zwar ebenfalls angehören, aber nicht den Charakter des Ethiſchen an ſich tragen. Dieſer Charakter oder doch das erſte Kriterium und allgemeine Merkmal der ethiſchen Elemente unſres Weſens beſteht darin, daß ſie in das Bereich derjenigen Kraft und Thätigkeit fallen, die wir die Kraft des Willens nennen, und daß ſie die Willensfreiheit und das Bewußtſeyn derſelben vorausſetzen. Nur diejenigen Elemente (Factoren) des menſchlichen Weſens und Lebens, welche die Kraft des Willens und das Bewußtſeyn der Willensfreiheit zur Vorausſetzung (Bedingung) ihrer Exiſtenz und Beſchaffenheit haben, bilden die ethiſche Natur des Menſchen und werden als ethiſche bezeichnet. Wer die Willensfreiheit leugnet, leugnet daher auch alle Ethik und damit den Unterſchied von Recht und Unrecht, Wahr und Unwahr, Gut und Böſe.

Auch dies indeß iſt beſtritten. Der moderne Materialismus, dem die Seele nur eine ſ. g. Function des Gehirns iſt, leugnet zwar demgemäß nicht nur die Willensfreiheit, ſondern den Willen ſelbſt, hat aber nicht den Muth, die Conſequenz dieſer Negation zu ziehen und mit ſeinen franzöſiſchen Vorfahren (Helvetius — De la

*) Die oben aufgeſtellten Fundamentalſätze der Pſychologie habe ich in meiner Schrift: Leib und Seele, Grundzüge einer Pſychologie des Menſchen (Leipzig 1866) ausführlich entwickelt und, wie ich glaube, durch eine Reihe naturwiſſenſchaftlicher Thatſachen erwieſen. Auch die folgende Erörterung der Natur des Willens und der Willensfreiheit beruht nur auf Lehnſätzen der Pſychologie.

Mettrie — Système de la nature) die daraus folgende Alleinherrschaft der natürlichen Triebe, des Interesses, der Selbstsucht und Willkür zu proclamiren, Sittlichkeit und Tugend für Irrthum, Schein und Trug zu erklären, und den Unterschied von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Tugend und Laster zu beseitigen. Er meint vielmehr, daß die materialistische Lebens- und Weltanschauung sich sehr wohl mit diesem Unterschied vertrage. Nur sey es nicht ein Unterschied zwischen Willensacten, die der Mensch vollziehen oder unterlassen könne, sondern ein Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit des Gehirns, zwischen gesunden und krankhaften Gehirnaffectionen. Denn was wir Wollen nennen sey nur „der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns" (Moleschott); und dieser Zustand könne ein verschiedener, ein gesunder, normaler oder ein krankhafter, anormaler seyn. Es giebt mithin keine Kraft des Willens, kein Willensvermögen, sondern wie nach der materialistischen Theorie die s. g. psychischen Erscheinungen und Functionen sämmtlich nur die nothwendigen Wirkungen der durch äußere Impulse in Bewegung gesetzten und erhaltenen Maschinerie unsres Leibes, so ist jeder Willensact, jede Handlung Folge einer äußern Einwirkung auf das Gehirn. Es giebt mithin überhaupt kein Wollen und Handeln, sondern nur ein blindes Geschehen, wie in der Natur. Denn ein Wesen, das in keiner Hinsicht sich selbst bestimmt, sondern nur bestimmt wird, also nicht sich bewegt, sondern nur bewegt wird, will nicht, sondern gehorcht nur, handelt nicht, sondern leidet nur, ist mithin nur ein vorübergehendes Moment, eine Welle in der allgemeinen Bewegung des Geschehens, die nun einmal strömt, man weiß nicht woher und wohin, wodurch und wozu. Zwischen Gesundheit und Krankheit der einzelnen Momente dieser Bewegung zu unterscheiden, von einem gesunden oder krankhaften Geschehen zu reden, ist aber offenbar ebenso sinnlos, als von wahren oder falschen Gehirn-Secretionen (wofür der Materialismus die Vorstellungen erklärt) zu sprechen. Außerdem ist es erwiesen, daß physiologisch durchaus kein Unterschied besteht zwischen dem Gehirn des Tugendhaften und dem des Lasterhaften, ebensowenig wie zwischen dem Gehirn des abgefeimten Betrügers, des verstockten Verbrechers, und dem des ehrenhaften, rechtlichen Mannes: nicht die geringste Spur von Mißbildung oder Anormalität ist nachweisbar. Die Behauptung des Materialismus

ist mithin eine bloße Fiction, ebenso willkürlich wie sinnlos; und in dieser sinnlosen Willkür involvirt sie zugleich den Widerspruch, daß sie der entgegengesetzten Behauptung das gleiche Recht zugestehen muß. Denn der Lüstling, der Lasterhafte, der Verbrecher kann mit vollkommen gleichem Rechte behaupten, daß vielmehr Rechtlichkeit, Güte, Tugendhaftigkeit nur auf krankhaften Affectionen des Gehirns beruhen. Und da die Erfahrung zeigt, daß im großen Ganzen der Menschheit Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit weiter verbreitet und allgemeiner zu finden sind als wahre Tugend und unverbrüchliche Sittenstrenge, und da doch nur das durchschnittlich Allgemeine, Gewöhnliche das Kriterium der Gesundheit, das Exceptionelle, Ungewöhnliche das Merkmal des Krankhaften, Anormalen ist, so widerspricht der Materialismus, der überall nur auf die Erfahrung sich beruft, wiederum sich selber, wenn er jener Behauptung widerspricht. —

Diejenigen deterministischen Ansichten, welche den Willen und die Willenskraft stehen lassen und nur die Freiheit des Willens bestreiten, werden wir erst berücksichtigen können, nachdem wir die erste Aufgabe der Wissenschaft der Ethik gelöst und die Frage erörtert haben: giebt es einen Willen und was ist dieser Wille?

I. Wesen und Begriff des Willens.

Allgemein, auch vom Materialismus anerkannt, ist der Trieb ein Grundelement alles Lebens, aller organischen Geschöpfe. Wie das Leben des Leibes, so ist das ganze Leben der Seele im Grunde ein Triebleben. Eben darauf beruft sich der Materialismus, um die Seele und alle seelischen Functionen zu beseitigen, indem er die psychischen Triebe für organische oder für bloße Ausflüsse organischer Triebe erklärt. Wir haben also am Triebe eine gemeinsame, von allen Seiten anerkannte Basis der weiteren Untersuchung. Allein weil eben schlechthin alles Leben auf immanenten Trieben beruht, so ist mit jenem Anerkenntniß wenig gewonnen. Triebleben besagt im Grunde nichts mehr als Leben-überhaupt. Es kommt mithin vor Allem darauf an, den Begriff des Triebes festzustellen: der Trieb bedarf selbst erst einer Erklärung, wenn er seinerseits etwas erklären, wenn von verschiedenen, von leiblichen, psychischen, geistigen ꝛc. Trieben die Rede seyn soll. Da sich der

Materialismus auf ſolche fundamentale Begriffsbeſtimmungen nicht einläßt, ſo müſſen wir ſelbſt dieſe Aufgabe zunächſt zu löſen ſuchen.

Das Weſen des Triebes führt, wie die Phyſiologie zeigt, auf den allgemeinern Begriff der Kraft zurück. Denn der Trieb wirkt, und jede Wirkung ſetzt eine Kraft, eine Thätigkeit oder Bewegung voraus, von der ſie ausgeht. Der Trieb äußert ſich auch überall als eine treibende, bewegende, erregende Kraft, die auf ein beſtimmtes Ziel hinwirkt, aber nur dadurch es erreicht, daß ſie unmittelbar auf eine andre Kraft einwirkt und ſie in eine auf das Ziel gerichtete Thätigkeit ſetzt. (Der Trieb z. B., der als Hunger ſich äußert, iſt die Kraft welche, wo ſie zur Wirkſamkeit kommt, die motoriſchen Nerven erregt, damit willkürliche Bewegungen des Körpers veranlaßt und ſie zugleich auf das Suchen, Ergreifen, Verſchlingen der Nahrungsſtoffe richtet) Aber mit dem Begriff einer ſolchen treibenden Kraft iſt noch nicht viel mehr gewonnen als mit dem bloßen Namen des Triebes. Durch Empfindung und Anſchauung erfahren wir zwar unmittelbar, was Thätigkeit, Bewegung iſt; aber wir vermögen, wie die Logik und Erkenntnißtheorie zeigt, keine Definition von Bewegung, von Thätigkeit und folglich auch nicht von Kraft zu geben (weil Bewegung, Thätigkeit, rein als ſolche, eine ſchlechthin einfache Anſchauung iſt). Und auch der ſpeciellere Begriff einer treibenden, ſollicitirenden Kraft iſt noch ein ſo allgemeiner, daß er keineswegs bloß den organiſchen Geſchöpfen, geſchweige denn der Seele allein zukommt. Auch die Schwerkraft, die chemiſche Affinität können wir als eine Triebkraft betrachten, welche den Körpern, den Atomen inhärirt und ſie zu einander hintreibt; das Licht, die Wärme, die Elektricität üben eine treibende, erregende Wirkung, indem ſie andere Kräfte wecken und in Wirkſamkeit ſetzen. Erſt ein zweites Moment im Begriff des Triebes, das ſchon aus rein phyſiologiſchen Thatſachen ſich ergiebt (Leib u. Seele ꝛc. S. 252 f.), ſcheidet ihn als Grundkraft der organiſchen Weſen von den treibenden Kräften der unorganiſchen Natur. Der Trieb beruht auf dem Bedürfniß des lebendigen Weſens, d. h. er iſt darum Grundkraft der organiſchen Natur, des Lebens überhaupt, weil er in ſeinen mannichfaltigen Aeußerungen diejenigen Thätigkeiten und Bewegungen veranlaßt, die nothwendig ſind, wenn das lebendige Weſen als ſolches beſtehen, ſich entwickeln, ſich

fortpflanzen d. h. wenn es leben soll. Aus diesem zweiten Momente, aus der Thatsache des Bedürfnisses, folgt unmittelbar das dritte Moment des Begriffs. Das Bedürfniß nämlich ist einerseits nur der Ausdruck jener Bedingtheit des lebendigen Wesens, jener Abhängigkeit seines Seyns und Bestehens vom Ganzen der Natur und ihrer Kräfte, die eine schlechthin allgemeine ist und die es mit allen Einzeldingen, dem Sandkorn wie dem Weltkörper, theilt. Aber indem andrerseits diese Bedingtheit nicht bloß als Leiden, als Beeinflußt- und Bewegtwerden, sondern als immanente Kraft in ihm sich äußert, welche es befähigt, die Bedingnisse seines Bestehens sich selber zu beschaffen, d. h. indem und soweit die Bedingtheit als Bedürfniß und das Bedürfniß als Trieb (treibende Kraft) in das bedingte Wesen selbst verlegt erscheint, verwandelt sich die Bedingtheit in Selbstbedingung, in Bedingtheit durch sich elbst. Denn soweit das lebendige Wesen, vom eignen Bedürfniß angetrieben, die Bedingungen seines Bestehens durch eigne Thätigkeit erfüllt, insoweit ist sein Bestehen nur durch es selbst und seine Wesenheit bedingt.

Erst in und mit diesem dritten Moment vollendet sich der Begriff des Triebes. Es ist das Hauptmoment, das den Trieb erst zum Triebe macht; es ist das entscheidende, nothwendigste und insofern klarste, zugleich aber das unklarste Moment des Begriffs. Denn wie es geschehen könne, daß die Abhängigkeit von Andrem in diese, wenn auch beschränkte, relative, Selbstbedingtheit durch die eigne Natur und deren Kraft — welche als Selbstbedingtheit die Selbständigkeit, die Unabhängigkeit von Andrem involvirt — umschlagen könne; wie das Bedürfniß es macht, den Trieb zu erregen und durch ihn als immanenter wesentlicher Factor im Organismus zu wirken, und wie der Trieb es anfängt, die ihm entsprechenden, das Bedürfniß befriedigenden Bewegungen der leiblichen Organe auszulösen, — wird der menschliche Scharfsinn schwerlich je ergründen. Hier liegt das Grundgeheimniß des Lebens, in welches ein entstandenes (geschaffenes) Wesen, dem das Leben Voraussetzung ist, nicht einzudringen vermag. Oder was dasselbe ist: der Begriff des Triebes ist, wie der Begriff der Empfindung, ein psychologischer Gränzbegriff d. h. er gehört zu jenen Begriffen unseres Verstandes, welche insofern die Gränzen unseres Erkennens und Wissens bezeichnen, als wir zwar nothwendig zu ihnen hingeführt werden,

nicht über sie hinauszukommen vermögen, und welche daher
endig eine dunkle, unbegriffene Seite für uns behalten (vergl.
und die Natur, S. 628 ff.). Nur so viel ergiebt sich zur
ng: diese, wenn auch beschränkte, relative Selbständigkeit,
Bestehen des lebendigen Wesens durch seine eigne, in ihm
motivirte Thätigkeit und Bewegung ist nichts Andres, als
Spontaneität, auf welche eine genauere Betrachtung der
ischen Processe überall hinweist, und welche daher auch die
ologie als ein wesentliches Moment im Begriff des Lebens
nnt (Leib und Seele ꝛc. S. 50 ff. 62 f.). Je weiter diese
bedingtheit reicht, je vollständiger das lebendige Wesen die
gnisse seiner Existenz, seiner Entwickelung und Ausbildung,
Wohlseyns und Wohlgefühls, durch eigne Thätigkeit zu er-
, die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse durch selbst-
e Ergreifung, Verwendung, Herstellung derselben sich zu be-
n vermag, und je reicher, mannichfaltiger diese Mittel und
gnisse sind, desto größer und stärker ist seine Spontaneität,
Selbständigkeit, seine Macht über die Dinge.

Jeder Trieb ist sonach ein Trieb der Selbsterhaltung.
jeder bezeichnet nur eine bestimmte, durch das Bedürfniß vor-
liegende Richtung der zum Bestehen des lebendigen Wesens noth-
igen Thätigkeit. Und wenn wir auch mit Recht Triebe unter-
en, die auf das nackte Daseyn, andre die auf die Entwickelung,
ildung, Fortpflanzung, und noch andre, die auf das Wohlseyn
Wohlbefinden gehen, so sind doch alle diese Zielpunkte nur ver-
ne Momente der Selbsterhaltung des lebendigen Wesens.
den organischen Trieben leuchtet dies unmittelbar ein. Denn
Trieb nach Nahrung, nach Licht, Luft, Wärme, nach Bewegung
Ruhe (Schlaf) ꝛc., alle diese Triebe weisen auf Bedürfnisse des
hen Lebens hin, die das lebendige Wesen zu befriedigen suchen
wenn es fortbestehen soll. Aber auch die vegetativen Pro-
der Production und Reproduction, der Assimilation und Se-
n, des Stoffwechsels, des Blutumlaufs und der Nerven-
g ꝛc. kurz alle Functionen des Organismus beruhen auf
rungen jener Spontaneität, die als Triebe der Selbsterhaltung
et werden müssen, weil sie auf das Bestehen, die Entwicke-
und Ausbildung des lebendigen Wesens mittelst seiner eigenen
gkeit gerichtet sind. Allen organischen Kräften, Vermögen,

Fähigkeiten inhärirt ein Trieb nach Bethätigung ihrer selbst, der mit dem Triebe der Selbsterhaltung seiner allgemeinen Bedeutung nach in Eins zusammenfällt. Es giebt kein Vermögen, weder des Leibes noch der Seele, das nicht von Natur darnach strebte, sich zu äußern, activ zu werden, und das nicht — weil es ein bedingtes ist und daher nur mit dem Eintreten (Mitwirken) der Bedingung zur Thätigkeit gelangen kann — demgemäß auch nach den seine Thätigkeit bedingenden äußern Elementen (Kräften, Stoffen) suchte und verlangte. Diese Thatsache findet ihre Erklärung wiederum nur im Begriff des Triebes. Weil und soweit die Kräfte, mit denen das lebendige Wesen ausgestattet ist, thätig werden und zusammenwirken müssen, wenn es fortbestehen, sich entwickeln ꝛc. soll, ist ihre Bethätigung ein Bedürfniß, das befriedigt werden muß und das infolge jener allen lebendigen Geschöpfen zukommenden Spontaneität als Trieb sich äußert.

Demnach werden sich ebenso viele Triebe unterscheiden lassen, als es Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten im lebendigen Wesen giebt: je stärker die Kraft, je nothwendiger ihre Bethätigung für das Bestehen des Geschöpfs, desto stärker wird auch der ihr inhärirende Trieb sich geltend machen und von andern Trieben sich unterscheiden. Sind wir also, wie die Psychologie beweist, berechtigt, weil durch die Thatsachen genöthigt, nicht nur leibliche und seelische Erscheinungen, Functionen, Kräfte, sondern auch Leib und Seele selbst zu unterscheiden, so werden wir auch organische und psychische Triebe zu unterscheiden haben.

Die Psychologie erörtert nicht nur diesen Unterschied, sondern zeigt (a. a. O. S. 575 ff.), daß auch die psychischen Triebe, die uns hier allein interessiren, wiederum von einander unterschieden sind. Unbestreitbare Thatsachen des Bewußtseyns beweisen, daß wir nicht bloß sehen und hören, sondern auch nach Gesichts- und Gehörsempfindungen verlangen, einen Trieb zum Sehen und Hören haben, und dasselbe gilt ohne Zweifel auch für das Tasten, Riechen und Schmecken, obwohl bei diesen Sinnen der Trieb nicht so unmittelbar sich bemerklich macht, sondern erst durch die angenehmen Geschmacks-, Geruchs- und Tastempfindungen so weit erregt wird, daß er in der Form des Verlangens uns zum Bewußtseyn kommt. Diese den Sinnesvermögen inhärirenden Triebe sind nicht bloß organische, sondern zugleich psychische, in Bedürfnissen der Seele gegründete

Triebe. Daſſelbe gilt von dem Triebe nach Bewegung (Thätigkeit) im Wechſel mit Ruhe (Unthätigkeit), wie von dem Triebe nach einer gewiſſen Gleich- oder Regelmäßigkeit nicht nur dieſes Wechſels, ſondern der Zuſtände, Bedingungen, Thätigkeiten und äußeren Einwirkungen überhaupt, denen wir unterworfen ſind. Dieſer letztere Trieb iſt von größerer Bedeutung, als es auf den erſten Blick ſcheint. Wie Leben und Geſundheit des Organismus gefährdet ſind, wo in ſchroffem Gegenſatz ein wüſtes Durcheinander von Hitze und Kälte, Licht und Finſterniß, Näſſe und Trockenheit, Hunger und Sattheit, Schlafen und Wachen ꝛc. auf ihn einwirkt, wie dagegen eine ſtreng geregelte Lebensweiſe die beſte Bürgſchaft für die Erhaltung des Leibes gewährt, ſo bedarf auch die Seele zu ihrer Entwickelung und Ausbildung, ihrer Friſche und Energie, einer gewiſſen Regelmäßigkeit im Verlauf ihrer Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Vorſtellungen, Strebungen. Die Seele beſitzt daher von Natur einen Hang zur Wiederholung aller Functionen und Acte, die ſie im naturgemäßen Gange ihres Lebens ausgeübt hat, und dieſer Hang wächſt, je öfter ſie dieſelben übt. Die Natur begünſtigt ihn und hat — wahrſcheinlich um ſeiner Nützlichkeit willen — gleichſam eine Prämie auf ſeine Befolgung geſetzt. Denn obwohl ſich nicht nachweiſen läßt, wie und wodurch es geſchieht, daß jede leibliche Bewegung wie jede pſychiſche Function, je öfter ſie wiederholt wird, deſto leichter, ſicherer und raſcher ſich vollzieht, ſo iſt es doch eine ausgemachte Thatſache, daß es ſo iſt, und daß alle ſ. g. Fertigkeiten des Leibes wie der Seele nur durch ſtetige Wiederholung (Uebung — Einübung) erworben werden. Die Befriedigung dieſes Hanges, wie jedes Triebes, bereitet der Seele eine Luſtempfindung. Daher das angenehme Gefühl, mit dem wir in unſre Heimath, unſre Häuslichkeit, unſern Wirkungskreis zurückkehren; daher das Vergnügen, das uns die Uebung einer Fertigkeit rein als ſolche gewährt; daher das unangenehme Gefühl bei der Störung unſeres Lebensganges, unſerer Lebensgewohnheiten und gewohnten Beſchäftigungen. Denn eben hier liegt die Quelle der großen Macht (zum Guten wie zum Schlimmen), welche die Gewohnheit und die Angewöhnung übt, — eine Macht, deren Bedeutung auch für die ethiſche Seite des menſchlichen Weſens und Lebens klar zu Tage liegt, aber lange nicht genug gewürdigt iſt.

Die Psychologie zeigt ferner, daß nur darum an die Befriedigung jedes Bedürfnisses eine Lustempfindung naturgemäß geknüpft ist, weil das lebendige Wesen, je höher seine Spontaneität steht, um so leichter die nothwendige Befriedigung seiner Bedürfnisse vernachlässigen, verweigern könnte, wenn ihr nicht die Lustempfindung als Impuls dazu an die Seite gestellt wäre. Die Production und — wegen des nothwendigen Erlöschens und Wechselns — die Reproduction der naturgemäßen Lustempfindungen ist selbst ein Bedürfniß, ohne dessen Befriedigung die Lust am Leben schwinden, der Trieb der Selbsterhaltung erlöschen würde. Daher jener an sich naturgemäße Trieb zu genießen, der durch Gewohnheit und Verwöhnung so häufig zu wüster, die Genußfähigkeit selbst zerstörender Unmäßigkeit und Genußsucht sich steigert. Daher die besonders hohe Lustempfindung, die wie eine besondere Belohnung auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes gesetzt ist. Dies Privilegium mußte die Natur ihm ertheilen, weil seine Befriedigung nicht zur Erhaltung des Individuums, sondern nur der Gattung erforderlich ist, weil also ohne den unterstützenden Impuls hohen Genusses seine Befriedigung, namentlich vom Menschen infolge seiner höheren Spontaneität, leicht ganz unterlassen werden würde. Dazu kommt, daß er beim Menschen kein bloß organischer, sondern zugleich ein psychischer Trieb ist, wodurch seine Wichtigkeit bedeutend erhöht wird. Dies psychische Element zeigt sich zunächst darin, daß der Mensch, selbst im rohesten Zustande, die Gefährtin wählt, und wenn dabei auch nur die sinnliche Schönheit, Kräftigkeit ꝛc. ihn leitet, doch nach seinem individuellen Geschmacke wählt. Der Geschmack aber ist kein Product des Leibes, nicht einmal der Sinne und der äußern Wahrnehmung, sondern ein Ausdruck psychischer Eigenthümlichkeit. Und mithin ist die Wahl nach individuellem Geschmack nicht nur ein Zeugniß für die Betheiligung der Seele an den Regungen des Geschlechtstriebes, sondern ihrem Ursprunge nach die Folge eines inneren Zuges, der diesen Mann zu diesem Weibe und dieses Weib zu diesem Mann hinzieht. Eben damit erweist sie sich als die erste sinnliche Aeußerung des Triebes nach dauernder Gemeinschaft des Lebens, als Ausdruck der Geschlechtsliebe, die ja nur auf der inneren, durch die beiderseitige Individualität bedingten Zusammengehörigkeit beruht. Daher finden sich überall, selbst bei den rohesten Völkern, die ersten Anfänge des

Familienverbandes: die Geſchlechtsliebe iſt ihr Ausgangspunkt, das erſte Bindemittel, dem erſt ſpäter nach der Geburt von Kindern, die Mutter- und Vaterliebe unterſtützend ſich beigeſellt. Die Geſchlechtsliebe iſt mithin Aeußerung eines weſentlichen Bedürfniſſes der menſchlichen Natur. Denn es liegt ſo offen zu Tage, daß ſelbſt kein Materialiſt es beſtreitet, daß für das Beſtehen, die Entwickelung und Bildung des Menſchen der Familienverband und ſomit zunächſt die Geſchlechtsliebe die erſte fundamentale, ſchlechthin nothwendige Bedingung iſt.

Aber nicht nur als Geſchlechtsliebe, ſondern in allen ihren verſchiedenen Formen, als Eltern- und Kindesliebe, als Geſchwiſter-, Verwandten- und Freundesliebe, wie als allgemeine Theilnahme (Sympathie — Intereſſe) des Menſchen für den Menſchen überhaupt, iſt die Liebe ein Bedürfniß der menſchlichen Seele. Denn der Menſch wird nur zum Menſchen in und mittelſt der Gemeinſchaft mit andern; der Menſch bedarf des Menſchen ſchlechterdings und unbedingt. In dieſem Bedürfniß gründet ſich jener Trieb, den man den Geſelligkeitstrieb genannt hat; und dieſer Trieb, der den Menſchen zum Menſchen zieht und damit ſchon die Hinneigung zum Menſchen involvirt, manifeſtirt ſich, wie jeder Trieb, in einem beſondern Gefühle, in dem Gefühle der Liebe, der Sympathie, des Wohlwollens. Und weil der Menſch ebenſo nothwendig der Liebe Andrer für ihn bedarf, liebt er nicht nur, ſondern hat auch das Verlangen nach Gegenliebe. Daher die Luſtempfindung, die ſelbſt dem eingefleiſchten Egoiſten die Liebe, die Theilnahme, das Wohlwollen Andrer gewährt; daher das faſt unerträgliche Gefühl der Iſolirung, Vereinſamung, des Mangels aller Liebe und Theilnahme.

Dieſem Bedürfniſſe der Liebe Andrer und zu Andern ſteht aber ebenſo nothwendig und unbedingt das Bedürfniß der Selbſtliebe gegenüber. Kraft ſeines Selbſtbewußtſeyns, ſeiner höheren (bis zur Freiheit erhöhten) Spontaneität und ſeiner durchgängigen Eigenthümlichkeit iſt nicht bloß der Menſch überhaupt, ſondern jeder Einzelne ein Individuum im eminenten Sinne, ein Subject, ein Selbſt; er faßt ſich wenigſtens nothwendig als Selbſt (Ich) und mißt dieſem Selbſt ebenſo entſchiedene Realität bei wie ſeinem Körper und den materiellen Dingen (es wäre ihm alſo erſt zu beweiſen, daß er in Wahrheit kein Selbſt ſey). Er hat daher auch das Bedürfniß,

ſich in ſeiner Selbſtheit zu erhalten, ſie zu wahren, geltend zu machen, kurz ſich ſelbſt zu leben, mit ſich ſelbſt zu verkehren, Alles auf ſein Selbſt zu beziehen: nur dadurch vermag die Seele ihre Selbſtheit gegen die zerſetzende Kraft der mannichfaltigen, ſtets auf ſie eindringenden Reize zu ſchützen. Dies Bedürfniß giebt ſich am deutlichſten kund in dem oft dringenden Verlangen nach Einſamkeit, in dem unabweislichen Triebe, ſich aus der Geſellſchaft zurückzuziehen und mit ſich ſelbſt, mit den eignen Gedanken, Strebungen, Gefühlen zu verkehren, poſitiv in dem ebenſo dringenden Triebe nach ungehemmter Selbſtbethätigung. Zunächſt indeß zeigt es ſich als ein Gefühlsbedürfniß, als das Bedürfniß der Selbſtliebe, des Gefühls der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, des Wohlgefallens an dem eignen Weſen, deſſen Eigenthümlichkeit und Bethätigung. Der Menſch *bedarf* dieſes Gefühls, eben weil er ein Selbſt iſt, weil er im Selbſtbewußtſeyn ſich ſelber kennen lernt und mit Andern ſich vergleicht, weil er nur mittelſt ſeiner Selbſtbethätigung zur vollen Entwickelung und Ausbildung ſeiner ſelbſt gelangt. Wie ſehr er deſſelben bedarf, zeigen die freiwilligen Selbſtmorde, die um ſo häufiger vorkommen, je höher die Civiliſation das Selbſtgefühl und Selbſtbewußtſeyn der Einzelnen ſteigert. Denn wo infolge der Lebensführung und Lebensverhältniſſe jenes Gefühl gänzlich erliſcht und an ſeine Stelle Unzufriedenheit, Mißfallen, Widerwille am eignen Seyn und Weſen tritt, da wird das Leben zur unerträglichen Laſt, deren Abſchüttelung zum Bedürfniß. Andererſeits iſt es dieſe Selbſtliebe, welche, zwar keineswegs nothwendig, aber infolge des Genußtriebes durch Verwöhnung, Nachgiebigkeit, Schwäche der Einſicht und des Willens, leicht in jene ethiſch ſo bedeutſame Selbſt*ſucht* ausartet. Der Egoismus in allen ſeinen Geſtalten iſt nichts Andres als das habituell gewordene Trachten nach Selbſtgenuß, nach immer neuer Befriedigung des Triebes ſich ſelbſt zu leben und das eigne Selbſt geltend zu machen, nach beſtändiger Erneuerung und Erhöhung des aus der Befriedigung deſſelben entſpringenden Luſtgefühls. (Je enger ſonach Selbſtliebe und Selbſtſucht verwandt erſcheinen, um ſo nothwendiger iſt es, ſie genau und ſorgfältig zu unterſcheiden. Denn die Verwechſelung dieſer Begriffe führt zu jenen falſchen Moralprincipien, welche die Sittlichkeit zur höchſten Höhe zu ſteigern wähnen, wenn ſie alle Selbſtliebe und damit alle Selbſtachtung zu ertödten ſuchen, während ſie in

Wahrheit nur bewirken, daß bewußt oder unbewußt eine falsche, viel schlimmere, unnatürliche Selbstliebe an deren Stelle tritt, weil nun einmal ohne alle Selbstliebe der Mensch nicht zu existiren vermag.)

Die Psychologie zeigt endlich, daß wir auch einen besondern Vorstellungstrieb anzunehmen haben. So gewiß der Mensch zu seinem Bestehen, seiner Entwickelung und Ausbildung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, des Verstandes, des Urtheils bedarf, so gewiß hat er das Bedürfniß und damit den Trieb, sich Vorstellungen zu bilden d. h. seine Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Triebe und Strebungen ꝛc. sich zum Bewußtseyn zu bringen. Der Trieb bethätigt sich in doppelter Weise: zunächst in dem Streben nicht nur nach Gewinnung, sondern auch Vermehrung der Vorstellungen; sodann in dem Impulse, die gewonnenen Vorstellungen auf einander zu beziehen, sie zu scheiden, zu verknüpfen, zu ordnen. Von selbst, auf eignen Antrieb und durch eigne Selbstthätigkeit bildet sich daher das Kind (durch Unterscheiden und Vergleichen) seine ersten Vorstellungen und beginnt sie zu verbinden und zu sondern, ehe eine Anleitung oder Unterweisung dazu möglich ist, da ja die Sprache und das Verstehen der sprachlichen Bezeichnung der Dinge ihm erst beigebracht werden kann, nachdem es Vorstellungen von den Dingen sich gebildet hat. Alsbald indeß äußert sich der Vorstellungstrieb auch nach seinen andern beiden Seiten hin. Die Neugierde der Kinder ist sprichwörtlich geworden. Sie ist die erste Form der Wißbegierde, von letzterer nur dadurch unterschieden, daß sie ohne Rücksicht auf den Werth und die Bedeutung der Vorstellungen nur überhaupt darnach trachtet, neue Vorstellungen zu gewinnen, während die Wißbegierde nur nach solchen Vorstellungen strebt, die eine objective Geltung, eine allgemeine Bedeutung und damit einen Werth haben für die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß der Dinge. Das Kind ist nur neugierig, weil es diesen Unterschied noch nicht kennt. Mit der Neugierde, dem Triebe nach Vermehrung seiner Vorstellungen, tritt gleichzeitig der Spieltrieb auf. Abgesehen von dem Bedürfniß der freien Bewegung, das in ihm seine Befriedigung sucht und die verschiedenen gymnastischen Spiele erfunden hat, ist er von seiner psychischen Seite als Erfinder der Vorstellungsspiele mit Steckenpferden, Puppen, Bauhölzern, Karten ꝛc.

der Ausdruck des Bedürfnisses der Seele, ihre Vorstellungen selbständig zu scheiden, beliebig zu combiniren, willkürlich zu ändern und umzubilden. Er fällt in Eins zusammen mit dem der Einbildungskraft inhärirenden Triebe nach Bethätigung.

Nach dieser Seite hin ist der Vorstellungstrieb von besonderer Wichtigkeit. Im Allgemeinen steht er zwar auf demselben Boden mit allen übrigen psychischen Trieben, indem er gleichermaßen nur Aeußerung jener Spontaneität ist, in welcher alle Triebe wurzeln, weil sie allen zu deren Befriedigung bestimmten Kräften der Seele inhärirt. Aber in ihm manifestirt sich diese Spontaneität in einem so hohen Maaße, wie in keinem andern Triebe. Denn in seiner Richtung auf selbstthätige, willkürliche Combination und Umgestaltung der Vorstellungen geht er offenbar über das bloße Bedürfniß, Vorstellungen zu haben und in ihrer (durch die Sinnesperception) gegebenen Verknüpfung zu reproduciren — wobei das Thier stehen bleibt — hinaus. Diese Fähigkeit erhebt die menschliche Seele über die gegebene Wirklichkeit. Sie ist die Macht, die wir thatsächlich über unsere Vorstellungen besitzen, die Macht, sie beliebig, rein nach subjectiven Motiven, in's Bewußtseyn zurückzurufen, darin zu fixiren, aus ihm zu entfernen, sie so oder anders zu verknüpfen, auszugestalten, umzubilden ꝛc. Und diese Macht der Einbildungskraft (Phantasie) fällt wiederum in Eins zusammen mit jenem Vermögen, das als Gedankenfreiheit bezeichnet worden ist.

Erst auf Grund der unbestrittenen Thatsache, daß wir diese Fähigkeit, diese Macht über unsre Vorstellungen besitzen, sind wir berechtigt, vom Willen und der Willenskraft zu sprechen.

Man pflegt psychologisch den Willen mit dem Streben und Begehren zu identificiren oder die Willenskraft doch nur als eine besondere Aeußerungsform (Modification) des Begehrungsvermögens zu betrachten. Dieser folgenschwere Irrthum (den ich schon in der Psychologie aufgedeckt habe) ist allgemein recipirt und durch ihn der Weg zu einer richtigen Fassung und Begriffsbestimmung des Willens von vornherein versperrt. Gleichwohl widerspricht ihm schon die Thatsache, daß ich etwas erstreben, wünschen, begehren kann ohne es zu wollen, etwa weil die Erreichung desselben außer meinen Kräften und Mitteln liegt, oder weil ich die Nichtbefriedigung des Verlangens für besser halte. Strebungen entstehen unmittelbar in und mit jedem

Triebe. Das Streben ist nur der Trieb selbst, sofern er als sollicitirender Impuls dem von ihm erregten Vermögen und damit der Seele die bestimmte Richtung auf seine Befriedigung giebt; es ist nur die Aeußerung des Triebes als nicht bloß erregender, sondern zugleich auf ein bestimmtes Ziel hin treibender Kraft, oder was dasselbe ist: das Streben ist die dem Triebe und seiner Richtung folgende Bewegung der Seele. Je heftiger diese Erregung und Bewegung ist, desto stärker wird die Seele auch von ihr afficirt; der Trieb, das Streben giebt sich ihr in einer immer stärker werdenden Empfindung (Gefühl — Affect) auch kund. Und ist diese Affection bestimmt genug, daß wir sie von andern Empfindungen und Gefühlen zu unterscheiden vermögen, so kommt uns der Trieb und seine Richtung zum Bewußtseyn. Das gefühlte, bewußte Streben nennen wir Sehnsucht, Neigung, Verlangen, Ausdrücke, mit denen der Sprachgebrauch je nach der Stärke des Strebens und der Klarheit des Bewußtseyns wechselt.

Der Begriff des Strebens ist demnach so allgemein, daß unter ihn alle Triebregungen der Seele befaßt sind, das Streben nach Nahrung, Bewegung, Schlaf, wie das Streben nach Vermehrung unsrer Vorstellungen und Kenntnisse, das Streben nach sinnlichen Genüssen wie das Streben nach Wahrheit und ethischer Vollkommenheit. Unter ihn ist auch der Begriff des Begehrens zu subsumiren. Das Streben wird zur Begierde, wenn es behufs der Befriedigung eines Triebes auf Erlangung, Verwendung oder Verwirklichung eines bestimmten Objects gerichtet ist: wir streben nach Befriedigung des Hungers und Durstes, aber wir begehren Speise und Trank; wir streben nach Reichthum, aber wir trachten nach diesem bestimmten Gewinn oder Vortheil ꝛc. Ein Bedürfniß, ein Trieb, ein Streben kann daher wohl die Seele bewegen, ohne daß sie sich bewußt ist, was sie bedarf und erstrebt; das Begehren dagegen ist ohne eine, wenn auch unklare Vorstellung von dem begehrten Object unmöglich. Das Streben kann mithin erst zur Begierde werden, nachdem die Seele zur Kenntniß des zu seiner Befriedigung erforderlichen Objects gelangt ist. Insofern ist die Vorstellung (Sinnes-, Gefühlsperception) die Bedingung des Begehrens. Die Stärke und Dauer jeder Begierde hängt an sich von der Natur des ihr zu Grunde liegenden Strebens ab. Durch den mit ihr sich einigenden Genußtrieb kann aber jede, an sich vielleicht

schwache Begierde zu solcher Höhe sich steigern, die Seele kann durch Nachgiebigkeit und Gewöhnung dem Streben nach immer neuem, erhöhtem Genusse des begehrten Objects dergestalt erliegen, daß die Begierde sie in beständiger Erregung und Bewegung erhält. Eben damit wird die Begierde zur Leidenschaft: die Leidenschaft ist eben nur die habituell gewordene Begierde, das in hohem Grade von Heftigkeit andauernde Streben nach ihrer Befriedigung.

Das Begehren als das sein Object kennende Streben kann unmittelbar zum Handeln führen, und damit als Wollen auftreten, wenn für die Seele kein Grund vorhanden ist, ihm nicht Folge zu leisten (wir essen und trinken daher gewöhnlich wenn uns das Bedürfniß dazu anwandelt). Das Streben und Begehren kann aber auch so heftig werden und die Seele so stark afficiren, daß es ebenfalls unmittelbar in Handeln ausschlägt. Darauf beruhen jene bei rohen, reizbaren Naturen nicht seltenen Fälle, in denen der Mensch vom Affecte, von der Leidenschaft dergestalt überwältigt wird, daß das ihr zu Grunde liegende Streben unmittelbar die zur Handlung nöthigen körperlichen Bewegungen auslöst, d. h. in denen es so heftig ist, daß es zwar im Gefühl auf's Stärkste sich kundgiebt, eben darum aber die Seele so gewaltsam aufregt, daß sie mehr oder minder unfähig wird, ihm zu widerstehen. Auch Schreck, Furcht, Angst ꝛc. können bekanntlich eine ähnliche Wirkung haben. In solchen Fällen handelt der Mensch ohne zu wissen was er thut, und wenn mit Bewußtseyn, doch ohne Selbstbewußtseyn, weil er sein Selbst nicht von der Begierde, dem Affecte, der Leidenschaft unterscheidet, sondern ganz in ihr aufgeht. Aber eine solche Handlung ist auch keine That des Willens: in solchen Fällen findet gar kein Wollen, kein Willensact statt. Denn das Wollen ist eben keineswegs identisch mit dem bloßen Streben, auch nicht mit dem bewußten Streben und Begehren. So lange die allgemein bezeugte Thatsache nicht umgestoßen werden kann, daß der Wille den uns zum Bewußtseyn kommenden Strebungen sich entgegen zu stellen, der zu ihrer Befriedigung und damit zum Handeln treibenden Kraft der Triebe Widerstand zu leisten, sie zu hemmen und zu beschränken vermag, ist es schlechthin unmöglich, weil ein logischer Widerspruch, den Willen mit dem Streben und Begehren zu identificiren oder aus dem Be-

gehrungsvermögen herzuleiten. Es ist eine contradictio in adjecto, die Kraft, welche dem Begehren (und damit dem Begehrungsvermögen) sich widersetzt, es hemmt und unterdrückt, für identisch mit dem Begehrungsvermögen zu erachten.

Mit der Begierde hat der Wille nur das gemein, daß er ebenfalls das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn voraussetzt: ein unbewußtes Wollen ist nach allgemeinem Sprachgebrauch kein Wollen. Nur bewußten Strebungen gegenüber findet daher ein Willensact statt, sey es, daß der Wille ihnen mittel- oder unmittelbar folgt, sey es, daß er Grund findet, sich ihnen entgegen zu stellen. Auch mag ein Streben, ein Trieb, ein Bedürfniß immerhin Motiv des Wollens, Impuls zu einem Willensact seyn; aber ein Wille, der schlechthin unbewußten Motiven und Impulsen folgt, wäre wiederum kein Wille, sondern bloßer Instinkt, Trieb, Streben. Wir müssen uns daher erst bewußt geworden seyn, daß wir streben und begehren, worin unser Verlangen besteht, auf was es gerichtet ist und welche Mittel zu seiner Befriedigung dienen; ja wir müssen sogar erst wissen, worin unsere Strebungen nach Ziel, Ergebniß, Folgen und Art ihrer Befriedigung von einander unterschieden sind, ehe vom Wollen im wahren Sinne des Worts die Rede seyn kann. Denn erst nachdem wir mit diesem Inhalt des Bewußtseyns ausgerüstet sind, vermag unser Wille die erwachten Strebungen im Bewußtseyn zu fixiren, sie zu hemmen, zu sistiren, so daß sie nicht unmittelbar die zu ihrer Befriedigung erforderlichen Bewegungen des Leibes anzuregen vermögen. Dies ist der erste Act des Willens als Willens. Ihm folgt, zwar nicht immer, doch in den meisten Fällen ein zweiter Act, der wenn auch oft sehr kurze, momentane Act des Erwägens, ob wir dem Antriebe der Begierde folgen wollen oder nicht, resp. welcher von mehreren, sich gleichzeitig regenden Strebungen wir den Vorzug geben wollen — ein Act, der ebenfalls ein Willensact ist (dem der Verstand, die Urtheilskraft nur dient); denn wir können das Erwägen und Ueberlegen auch unterlassen. Der dritte Act erst ist der Entschluß, die Entscheidung darüber, ob und was wir thun wollen.

Aus diesen unbestreitbaren Thatsachen ergiebt sich: das Selbstbewußtseyn, die Unterscheidung des Selbst der Seele von ihren einzelnen Trieben, Strebungen ꝛc. ist die unerläßliche Bedingung des Willens in allen seinen Acten. Denn nur dadurch, daß wir

mittelst dieser Unterscheidung uns der einzelnen Strebungen bewußt werden, vermögen wir sie durch die Willenskraft im Bewußtseyn zu fixiren, zu sistiren; nur dadurch vermag der Wille sie sich und sich ihnen gegenüber zu stellen, und nur unter dieser Bedingung vermag er der drängenden Kraft der einzelnen Triebe, Strebungen, Begierden Widerstand zu leisten. Das Kind, das noch nicht zum Selbstbewußtseyn entwickelt ist, hat daher auch noch keinen Willen, es strebt und begehrt nur. Je klarer dagegen unser Selbstbewußtseyn, je bestimmter wir wissen, worauf unsere Triebe und Strebungen gerichtet sind, welches Bedürfniß ihnen zu Grunde liegt, welche Mittel zu ihrer Befriedigung erforderlich sind, welche Folgen dieselbe haben wird ꝛc., desto leichter wird dem Willen (dem beschließenden Selbst) die Entscheidung werden, desto sicherer wird ihm die Ausführung des Entschlusses gelingen. Denn desto klarer und bestimmter wird das Ergebniß der Erwägung ausfallen.

Danach scheint es, als müsse stets die Entscheidung mit diesem Ergebniß in Eins zusammenfallen, als sey mithin der Willensact nur Folge des gefällten Urtheils, das feststellt, ob und welcher von den Strebungen der Seele Gehör zu geben sey. Allein dieser Identification des Willens mit dem urtheilenden Verstande (dem Unterscheidungsvermögen) widerspricht einerseits die Thatsache, daß das Resultat der Ueberlegung, auch wo seiner Ausführung nichts im Wege steht, selbst wo es mit der vorwaltenden Strebung übereinstimmt, nicht unmittelbar in Handlung übergeht, sondern nur Inhalt des Bewußtseyns ist und bleibt, wenn nicht noch ein besondrer, seine Ausführung beschließender Willensact hinzutritt. Oft genug geschieht es auch, daß wir im Widerspruch mit dem gefällten Urtheil, gegen bessere Einsicht, unsern Gelüsten, Neigungen ꝛc. folgen. Es geschieht zuweilen auch umgekehrt, daß der Verstand der Lust und Neigung das Wort redet, seine Entscheidung aber unsrem Gefühle und den aus dem Gemüthe quellenden unbewußten Impulsen widerstreitet, und wir aus diesem Grunde anders handeln, als das Resultat der Ueberlegung vorschreibt. Das Selbstbewußtseyn und die unterscheidende, vergleichende, reflectirende Thätigkeit der Seele, auf der es beruht, ist daher zwar Bedingung des Wollens, und ein Act dieser Thätigkeit muß jedem Willensacte — wenn auch oft nur implicite, als Moment desselben — voraufgehen, weil wir sonst nicht wissen würden, daß und was wir wollen, und somit gar

kein Willensact vorhanden wäre. Aber beide Acte fallen weder in Eins zusammen, noch folgt der eine aus dem andern. Der Verstandesact ist immer nur ein Unterscheiden gegebener Bestimmtheiten der Seele, gegebener Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Vorstellungen ꝛc. Durch den Willensact dagegen giebt die Seele sich selber als wollender, handelnder Kraft eine Bestimmtheit, eine neue, erst entstehende Bestimmtheit. Denn durch jeden Willensentschluß empfängt die Willenskraft eine bestimmte Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin, also eine sie selbst und ihr Thun determinirende Bestimmtheit. Der Act des Willens ist mithin das Setzen einer Bestimmtheit und insofern eine Selbstbestimmung als die Seele sich selber diese Bestimmtheit giebt; der Act des Verstandes nur das Bewußtwerden vorhandener Bestimmtheiten und ihres Verhaltens. Einer schließt zwar keineswegs den andern aus, beide müssen vielmehr immer Hand in Hand gehen; auch der Act der Selbstbestimmung, die gesetzte Bestimmtheit, muß der Seele wiederum erst durch einen Act des Verstandes (der Selbstunterscheidung) zum Bewußtseyn kommen, wenn der Willensentschluß zur Ausführung gelangen soll; ja die an der Seele von ihr selbst gesetzte Bestimmtheit ist, wie jede Bestimmtheit, nur ein gesetzter Unterschied. Nichtsbestoweniger steht der Willensact dem Verstandesacte selbständig gegenüber; ja die Verstandesaction ist insofern vom Willen abhängig, als jene Sistirung der Strebungen und Gelüste wie die Erwägung und Beurtheilung derselben nicht von selbst erfolgt, sondern einen besondern Act der Seele fordert, welchen wir nur als einen Willensact fassen können. Denn wenn wir wollen, können wir ja, wie bemerkt, alles Erwägen und Ueberlegen lassen und unmittelbar den Impulsen unserer Triebe, Neigungen ꝛc. folgen.

Andererseits ist klar, daß die Acte des Willens nicht in der Luft schweben, nicht schlechthin grundlos erfolgen können, daß vielmehr irgend ein Impuls, ein Motiv zur Vollziehung derselben vorausgesetzt werden muß. Die Analogie schon führt auf die Annahme, daß, wie in allen übrigen Vermögen, so auch im Willensvermögen ein der Seele immanenter Trieb zum Wollen und Handeln ursprünglich vorhanden sey, von dem in letzter Instanz alles Wollen und Handeln ausgeht. Und in der That kann unser Wollen und Handeln nur in diesem Triebe seinen letzten Grund und Impuls haben.

Denn im Bewußtſeyn und dem Vermögen des Unterſcheidens kann der Impuls zum Wollen offenbar nicht wurzeln, weil das Unterſcheiden eben nur auf Gewinnung von Vorſtellungen gerichtet iſt, und weil das bloße Vorſtellen kein Wollen iſt noch für ſich allein einen Willensact (ſondern nur Strebungen, Begehrungen) hervorrufen kann. Aus demſelben Grunde kann er nicht von den Empfindungen und Gefühlen oder dem ihnen zu Grunde liegenden Vermögen herrühren. Denn wenngleich auch dieſem Vermögen ein urſprünglicher Trieb der Bethätigung inhärirt, ſo iſt auch er doch wiederum nur auf Gewinnung von Empfindungen und Gefühlen gerichtet, und wenngleich viele derſelben unmittelbar Strebungen, Wünſche, Begierden in der Seele wecken, ſo muß doch erſt der Wille durch einen beſondern Act mit ihnen ſich einigen, wenn ſie zu Motiven des Handelns werden ſollen. Ebenſo wenig endlich kann jener Impuls vom Begehrungsvermögen ausgehen. Denn die Begehrungen, Strebungen, Triebe ſind es ja eben, welche, wie gezeigt, der Wille infolge des ſeine Thätigkeit anregenden Impulſes im Bewußtſeyn ſiſtirt, dem Urtheil des Verſtandes unterwirft, und danach entſcheidet, ob ihnen zu folgen ſey oder nicht. Der Impuls, der den Willen antreibt, die einzelnen Strebungen und Begehrungen zu hemmen, zurückzuhalten, zu bekämpfen, kann weder in den Begehrungen ſelbſt noch in ihren Urſprungsquellen (den Empfindungen, Gefühlen, Vorſtellungen) ſeinen Grund haben.

Müſſen wir ſonach annehmen, daß der Impuls der Seele, nicht nur den einzelnen Strebungen und Begehrungen, ſondern auch den einzelnen Empfindungen und Gefühlen, Perceptionen und Vorſtellungen, und damit den mannichfaltigen äußern wie innern Einwirkungen gegenüber *ihren Willen* geltend zu machen, von einem urſprünglichen, der Willenskraft ſelbſt inhärirenden Triebe zum Wollen und Handeln ausgehe, ſo fällt offenbar dieſer Trieb in Eins zuſammen mit jenem Ur- und Grundtriebe der Seele, der in ihrem Bedürfniſſe ſich *ſelbſt* zu leben, ſich *ſelbſt* zu lieben und ihre *Selbſtheit* zu behaupten wurzelt. Denn iſt es weder das Vorſtellungs- (Begriffs-, Urtheils-) Vermögen, noch das Empfindungs-, Gefühls-, Begehrungsvermögen, aus dem jener Impuls ſtammt, und ſtellt gerade im Wollen die Seele ſich *ſelbſt* ihren einzelnen Strebungen, Gefühlen, Vorſtellungen (Urtheilen) entſcheidend und beſtimmend gegenüber, ſo kann es auch nur die Seele

ſelbſt als Agens und Träger aller ihrer einzelnen Thätigkeiten, Beſtimmtheiten, Affectionen ꝛc. ſeyn, welcher der Impuls zum Wollen und Handeln als Trieb ihrer Selbſtthätigkeit urſprünglich angehört (angeboren iſt). —

Erregt wird dieſer Trieb allerdings durch die einzelnen Strebungen, Affectionen, Vorſtellungen, namentlich da wo ſie untereinander in Differenz, in Streit und Zwieſpalt gerathen. Denn eben damit erregen ſie der Seele das Gefühl der Unruhe, der Verwirrung, entgegengeſetzter, ſich drängender und ſtauender Bewegungen, und dies unangenehme Gefühl weckt in ihr das Streben, durch ſelbſtthätiges Eingreifen den Zwieſpalt zu löſen, das Luſtgefühl der Ruhe und Harmonie wiederzugewinnen. Daher ſind es vorzugsweiſe die Zuſtände der Seele, in denen ſie von energiſchen Strebungen und Gegenſtrebungen, von ſich widerſtreitenden Gefühlen und Vorſtellungen bewegt wird, ſolche Zuſtände ſind es vorzugsweiſe, in welchen wir uns unſres Selbſts als wollender, entſcheidender Potenz bewußt werden, in welchen dies Bewußtſeyn ſich uns gleichſam aufdrängt. Zugleich aber erhellt, daß einerſeits das Selbſtbewußtſeyn, in welchem die Seele ſich ſelbſt im Unterſchiede von allen ihren einzelnen Beſtimmtheiten erfaßt, andrerſeits der Wille, durch welchen ſie dieſes Selbſt jenen gegenüber bethätigt, nicht bloß die Aeußerungen, ſondern vielmehr die beiden Factoren ihrer Selbſtheit ſind. Denn nur kraft des Selbſtbewußtſeyns iſt ſie ein Selbſt, weil ſie nur kraft des Sich-unterſcheidens ſich ihren eignen Beſtimmtheiten, ihren eignen Trieben und Strebungen ꝛc. immanent gegenüberſtellen kann. Und nur kraft des Willens erhält ſie ſich als Selbſt, weil ſie nur durch ihn geſchützt und vertheidigt wird gegen die ſie beſtürmende, ihre Selbſtändigkeit bedrohende Gewalt der äußern ſinnlichen Einwirkungen und der von ihnen erregten Triebe, Strebungen und Begierden. Ohne die Willenskraft würde ſie, wie das Thier, ein Spielball dieſer Triebe und Strebungen, mithin kein Selbſt, weil ohne alle Selbſtändigkeit ſeyn. Sind Wille und Selbſtbewußtſeyn in dieſem Sinne die Factoren ihrer Selbſtheit, ſo kann man mit Recht behaupten, daß die Seele durch ihre eigne Thätigkeit als Selbſt, als Ich, ſich ſelber ſetze. Dieſer vielberühmte und vielverſpottete (Fichte'ſche) Satz will indeß nur beſagen: die menſchliche Seele iſt, urſprünglich und an ſich, nur der Anlage, dem Triebe, der Beſtimmung nach ein

Selbſt; die Selbſtheit iſt nicht fix und fertig dem Menſchen gegeben; er muß und ſoll vielmehr zum Selbſt ſich ſelber erſt machen. Die Fähigkeit dazu beſitzt er an dem Unterſcheidungs- und Willensvermögen. Durch die Thätigkeit des Sich-inſich-unterſcheidens *erfaßt* und *erkennt* er ſich als Selbſt; durch den Willen *bethätigt* und *behauptet* er ſich als Selbſt. Eben damit erſt wird und iſt er *realiter*, was er urſprünglich nur der Anlage nach (potentia) war.

Beide Factoren indeß ſetzen jene Macht der Seele über ihre (bereits gewonnenen) Vorſtellungen, jene *Gedankenfreiheit* voraus, deren hohe Bedeutung hier erſt klar hervortritt. Denn um zum Selbſtbewußtſeyn, zu einer beſtimmten Vorſtellung ihres eignen Selbſts zu gelangen, muß die Seele nicht bloß Vorſtellungen von andern Dingen und Weſen außer ihr wie von ihren eignen einzelnen Beſtimmtheiten, Functionen, Affectionen ꝛc. bereits haben, ſondern auch ſich ſelbſt von dem Inhalt dieſer Vorſtellungen unterſcheiden (vergl. Pſychologie, S. 320 ff.). Das vermag ſie aber nur, wenn ſie dieſe Vorſtellungen im Bewußtſeyn feſtzuhalten, aber auch zu wechſeln, zu reproduciren, ihren Inhalt wiederholentlich zu betrachten vermag. Denn nur dadurch vermag ſie die mannichfachen, durch ſie repräſentirten Objecte in ihren weſentlichen Beſtimmtheiten zu erfaſſen und von ihrem eignen (pſychiſchen) Weſen zu unterſcheiden. Ebenſo iſt kein Willensentſchluß, der dieſen Namen verdient, ohne dies Vermögen der Gedankenfreiheit möglich. Denn den Entſchluß, ob und welchem ihrer Triebe (Impulſe) handelnd zu folgen ſey, kann die Seele nur faſſen nach einer, wenn auch noch ſo kurzen Erwägung und Ueberlegung: ohne dieſelbe wäre er kein bewußter Entſchluß und mithin überhaupt kein Willensact. Und die Erwägung wiederum iſt unmöglich ohne Reflexion auf und über die verſchiedenen Strebungen, ihr Verhalten zu einander und zu den Dingen, ihre Ausführbarkeit, ihre Folgen ꝛc. d. h. ohne die von der Seele ſelbſt vollzogene Reproduction, Scheidung und Verknüpfung ihrer Vorſtellungen. Gleichermaßen iſt nur vermöge dieſer Macht über ihre Vorſtellungen die Ausführung des gefaßten Entſchluſſes möglich. Denn ſie erfordert, in vielen Fällen wenigſtens, die Entwerfung eines beſtimmten Planes, und der entworfene Plan iſt eben nur eine Verknüpfung von ſelbſt gewählten Vorſtellungen mit der Beſtimmung als leitende Norm der handelnden Thätigkeit und ihres Verlaufs zu dienen.

Andrerseits freilich muß Ich erwägen und die dazu nöthigen Vorstellungen reproduciren, scheiden und verknüpfen *wollen*; ja Ich muß eine möglichst klare und bestimmte Vorstellung meines Selbsts gewinnen *wollen* und demgemäß verfahren, um zum vollen deutlichen Selbstbewußtseyn zu gelangen. Wille und Selbstbewußtseyn bedingen sich sonach gegenseitig so durchgreifend, daß wir dadurch schon auf eine gemeinsame Quelle, auf eine innere unlösbare Einigung beider hingewiesen werden. Zunächst ist es offenbar *dasselbe* Selbst der Seele, das in der Willensthätigkeit sich selbst gegenüber den einzelnen Strebungen und Begehrungen, wie in der Bethätigung jener Gedankenfreiheit (der Einbildungskraft) sich selbst gegenüber den mannichfaltigen Vorstellungen geltend macht. Denn da es von mir abhängt, ob ich reflectiren, erwägen, urtheilen, ob und welche Vorstellungen ich verknüpfen will, so bin Ich es, von dem die Reproduction, Scheidung und Verknüpfung meiner Vorstellungen und Begriffe abhängt. Und in dieser Selbstbethätigung bestimmt das Ich insofern *sich* selbst zu dieser oder jener Verknüpfung von Vorstellungen, als es ja *sein* Vermögen des Vorstellens ist, das es in Thätigkeit setzt und das es bestimmt, diese Vorstellungen zu reproduciren, zu analysiren, zu combiniren ꝛc. Ebenso involvirt jeder Willensbeschluß eine *Selbst*bestimmung des Ichs. Denn es ist *seine* Kraft des Strebens und Begehrens und die von ihr abhängige Fähigkeit der willkürlichen Bewegung bestimmter leiblicher Organe, welcher das Ich die Bestimmung giebt, auf dieses oder jenes Object sich zu richten und für dessen Erlangung oder Verwirklichung thätig zu seyn.

Wie es das eine und selbige Selbst ist, das jetzt reflectirend, erwägend, urtheilend, jetzt wollend, beschließend, handelnd sich bethätigt, so ist es zunächst auch nur Eine Kraft und Thätigkeit, vermittelst deren es diese Acte der Selbstbestimmung vollzieht. Denn wie das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, weil aller Inhalt desselben, auf der unterscheidenden Kraft und Thätigkeit der Seele beruht, wie sie es also ist, vermöge deren die Seele als Selbst sich erfaßt, vorstellt, setzt, so ist sie es auch, mittelst deren sie ihre Selbstheit gegenüber den gewonnenen Vorstellungen geltend macht, mittelst deren sie also jene Herrschaft über dieselben in Ausübung bringt. Denn nur dadurch, daß sie die einfachen Vorstellungen von den zusammengesetzten und letztere wiederum in ihren

Bestandtheilen, Beziehungen, Bindegliedern unterscheidet, vermag sie dieselben zu analysiren, ihre Zusammensetzung aufzulösen und neue Combinationen herzustellen. Und nur dadurch, daß sie die aus dem Bewußtseyn entschwundenen Vorstellungen in dem Acte der Reproduction von einander unterscheidet, vermag sie diejenige bestimmte Vorstellung, welche sie sich vergegenwärtigen will, in's Bewußtseyn zurückzurufen: ohne einen solchen, allerdings nur implicite und darum unbewußt vollzogenen Unterscheidungsact würden nicht die gewollten, sondern beliebige andre Vorstellungen im Bewußtseyn sich einfinden. Jede Bethätigung der Gedankenfreiheit ist mithin ein Act des Unterscheidungsvermögens, der von denjenigen Acten desselben Vermögens, durch welche unsre Vorstellungen erst entstehen, nur darin differirt, daß er bereits entstandene Vorstellungen voraussetzt und daß er zugleich ein Act der Selbstbethätigung und Selbstbestimmung der Seele ist, durch den sie ihre Kraft des Unterscheidens, Reproducirens, Combinirens ꝛc. auf bestimmte, von ihr selbst gewählte Vorstellungen richtet.

Aber auch der Act der Willensentscheidung, der Beschlußfassung involvirt, wie schon angedeutet, einen Act der Unterscheidung. Denn bevor oder indem ich mich entschließe, z. B. dem Impulse der Pflicht und nicht dieser oder jener Begierde zu folgen, unterscheide ich nicht nur meine Begierden von einander und von der Pflicht, nicht nur mein Erwägen und Ueberlegen von den Objecten, denen es gilt, und von dem Resultate, zu dem es gelangt, sondern auch mich selbst als entscheidende Potenz von meiner erwägenden Thätigkeit und deren Ergebniß wie von dem Gebote der Pflicht und der ihm widerstreitenden Begierde. Durch diese Acte der Unterscheidung ist das Bewußtseyn meines Thuns, das Selbstbewußtseyn, daß ich erwäge und einen Entschluß zu fassen im Begriff bin, — ohne welches der Entschluß gar kein Willensact wäre — vermittelt. Erst danach gebe ich meiner Willens- und Thatkraft die Bestimmtheit, durch welche das Gebot der Pflicht zur Richtschnur meiner Handlungsweise wird. Ich thue dies dadurch, daß ich den Impuls der Pflicht zum Motive meines Handelns mache, d. h. daß ich dem bloßen Antriebe, der an und für sich, ohne den Willensact, nicht die Macht besitzt ein Handeln hervorzurufen, diese Macht ertheile. Indem ich so den bloßen Impuls zum Motive erhebe (umwandle), das mein

Handeln bestimmt (leitet), gebe ich meiner Willens- und Thatkraft und damit mir selbst eine Bestimmtheit, die mein Selbst nicht schon vorher hat, so daß sie durch die Acte des Unterscheidens mir nur zum Bewußtseyn käme, sondern die durch den Entschluß erst gesetzt, in und mit ihm der Seele als Willens- und Thatkraft gegeben wird. Diese Bestimmtheit ist aber, wie jede Bestimmtheit, nur ein gesetzter Unterschied: sie besteht eben nur in dem Unterschiede, durch den ein Wollen und Handeln nach Pflicht von einem Handeln und Wollen nach Neigung und Gelüst unterschieden ist. Sie kann in nichts Andrem bestehen; denn nur dadurch, daß ich Pflicht und Begierde, ein pflichtgemäßes und begehrliches Handeln unterscheide, gewinne ich ein Bewußtseyn, eine Vorstellung von Pflicht und pflichtgemäßem Handeln; nur dadurch also, daß ich diesen Unterschied setze, kann ich mich zu einem solchen Handeln entscheiden. Das Ich setzt denselben insofern an sich *selber* als *seine* Bestimmtheit, indem es in der Entscheidung sich gleichsam in sich selber scheidet und *sich* mit dem ihm inhärirenden Antriebe der Pflicht einigt wie *sich* von dem ihm ebenfalls immanenten Antriebe der Begierde ablöst (sich ihr entgegenstellt, widersteht). Weil die Bestimmtheit ein in diesem Sinne an dem Ich selbst gesetzter Unterschied ist, der als solcher ihm auch immanent gegenständlich wird, so erklärt es sich, wie es geschehen könne, daß ich mir meines Entschlusses, *indem* ich ihn fasse, auch unmittelbar *bewußt* werde.

Was von der Selbstbestimmung des vorstellenden (erwägenden) Ichs gilt, gilt sonach auch von der Selbstbestimmung des wollenden (entscheidenden) Ichs: die eine wie die andre kommt nur mit Hülfe der unterscheidenden Kraft und Thätigkeit zu Stande. Dennoch besteht ein bedeutsamer Unterschied zwischen denjenigen Acten dieser geistigen Urkraft, durch welche unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn mit seinem Inhalt entsteht, und den Acten der Selbstbestimmung, in denen die Willenskraft der Seele sich bethätigt. Denn die Acte der Selbstbestimmung gehen nicht, wie jene, von der unterscheidenden Kraft und dem *ihr* immanenten Triebe (nach Gewinnung, Vermehrung ꝛc. von Vorstellungen), sondern von dem *Selbst* der Seele und *seinem* Triebe nach *Selbstbethätigung* aus. Dieser Trieb und das Vermögen, durch das er zur Befriedigung gelangt, ist eben der Wille, den die Seele in jeder Selbstbestimmung, im Gebiete der Handlungen wie der Vorstellungen, des äußern wie

des inneren Lebens, ausübt. Aber um ihn auszuüben, um ihren Willen und damit ihre Selbstheit durch bestimmte Willensacte, sey es in dem einen oder andern Gebiete, zu bethätigen, dazu bedarf sie des Unterscheidungsvermögens: die unterscheidende (reflectirende, erwägende, urtheilende) Thätigkeit ist das unentbehrliche Medium der Willensbethätigung; und darum ist jeder Willensact nothwendig zugleich ein Act der Unterscheidung. Daher die enge unlösbare Verbindung zwischen Verstand und Willen; daher das eigenthümliche für die geistige Entwickelung des Menschen so wichtige Verhältniß zwischen beiden, kraft dessen sie in ihrer Thätigkeit sich gegenseitig bedingen und vermitteln, und doch keineswegs von einander abhängig sind, sondern vielmehr dergestalt selbständig sich gegenüberstehen, daß weder der Wille das Urtheil des (an die allgemeinen logischen Gesetze und Normen gebundenen) Verstandes abändern oder letzteren zur Abänderung zwingen kann, noch umgekehrt der Verstand den Willen zur Befolgung seines Urtheils zu nöthigen vermag.

So fern der Wille in seinem Grunde und Ursprung das der Seele eingeborene Streben ist, ihr eignes Selbst geltend zu machen, insofern, aber auch nur insofern fällt er unter den allgemeinen Begriff des Strebens, und bezeichnet nur ein Entwickelungsstadium, eine höhere Potenz jener allgemeinen Trieb- und Strebekraft (Spontaneität), welche der menschlichen Seele wie jedem lebendigen Wesen innewohnt. Auch das Triebleben der Seele nämlich befolgt aus eigner innerer Gesetzlichkeit einen ihrer Natur entsprechenden Gang der Entwickelung. Im unmündigen Kinde herrschen mit autokratischer Entschiedenheit die sinnlichen, auf die Erhaltung, Entwickelung und Ausbildung des Leibes gerichteten Triebe vor. Der erste seelische Trieb, der erwacht, ist der Vorstellungstrieb, mit welchem durch die von ihm zur Thätigkeit erregte Unterscheidungskraft das Bewußtseyn aufzudämmern beginnt. Erst danach regen sich die übrigen seelischen Triebe, der Spieltrieb, der Nachahmungstrieb, der Wissenstrieb, der Geselligkeitstrieb ꝛc., alle aber noch lange hin überwogen von den sinnlichen Trieben und Begierden. In allen diesen ersten primitiven Strebungen waltet zwar insofern der Wille, als sie alle nur Aeußerungen des Strebens der Seele sind, ihr Seyn und Wesen zu erhalten, zu bethätigen, auszubilden. Und insofern kann man sagen: es ist überall nur das Selbst der Seele, das

alle die ihm zu Gebote ſtehenden Kräfte nur als Mittel der Befriedigung, Entwickelung und Ausbildung ſeiner ſelbſt braucht und übt. Aber als Wille im engeren eigentlichen Sinne, als erwägende, beſchließende, entſcheidende Selbſtbeſtimmung, kurz als Streben ihre Selbſtheit *gegenüber* ihren mannichfachen Trieben, Gelüſten ꝛc. geltend zu machen, äußert er ſich erſt mit dem Hervortreten des Selbſtbewußtſeyns als ſolchen, d. h. mit der beſtimmten Scheidung deſſelben vom bloßen Bewußtſeyn. Damit erſt zeigen ſich die Spuren eines Widerſtandes gegen die Impulſe der ſinnlichen Triebe, die Anfänge einer erwägenden und überlegenden Thätigkeit, die Zeichen einer Willensentſchließung. Damit treten auch erſt die ethiſchen Gefühle und Strebungen als eigene Motive des Kindes in bewußter Form hervor, nachdem ſie bisher nur im Verborgenen, ihm ſelber unbemerkt, ſich geregt und gewirkt haben. Denn eben damit iſt das Kind erſt zur Willens*freiheit* herangereift: erſt damit hört es auf Kind zu ſeyn und wird, je älter und freier, um ſo mehr für ſein Thun und Laſſen verantwortlich.

II. Die Freiheit des Willens.

Wie der erwachſene, ſelbſtbewußte, willensfreie Menſch zum Kinde, das erſt durch die angedeuteten Entwickelungsſtadien hindurch zum Menſchen im vollen Sinne wird, ſo ſteht die Menſchheit als Gattung in einem analogen Verhältniß zu den übrigen Gattungen und Arten der lebendigen Geſchöpfe. Der menſchliche Wille als jene Kraft bewußter Selbſtbethätigung, Selbſtbehauptung und Selbſtbeſtimmung iſt eben nur die höchſte Stufe jener Spontaneität, welche in verſchiedenen Graden allen lebendigen Weſen zukommt. Im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, als ſelbſtbewußter Wille, erhebt ſich auf dieſer ihrer höchſten Stufe die Spontaneität zum Bewußtſeyn der *Freiheit*. Denn ſo fraglich es immerhin ſeyn mag, ob die Freiheit *realiter* beſteht und ob ihre Realität unſrem Begriffe von ihr entſpreche, ſo iſt es doch eine unbeſtreitbare Thatſache des Bewußtſeyns, daß wir uns im Allgemeinen (abgeſehen von einzelnen exceptionellen Fällen) frei, d. h. ungezwungen, ſelbſtändig, ſpontan, weil durch ſelbſteigne Entſcheidung und Beſtimmung, zu unſrem Thun und Laſſen entſchloſſen zu haben *glauben* und daß wir uns in

dieſem Sinne Freiheit des Wollens beimeſſen. Auch die entſchiedenſten Gegner der Freiheit räumen dies Bewußtſeyn der Freiheit ein. An ihm hängt zunächſt die ganze Frage, um die es ſich handelt. Denn wer dies Bewußtſeyn nicht in ſich fände, für den exiſtirt die Frage nicht, der kann die Freiheit weder bejahen noch verneinen, weil er gar keine Vorſtellung von ihr beſitzt und es auch ſchlechthin unmöglich ſeyn würde, ihm dazu zu verhelfen, ebenſo unmöglich, wie dem Blinden zur Vorſtellung der Farbe. Die Exiſtenz der Frage ſelbſt beweiſt mithin die Exiſtenz des Freiheitsbewußtſeyns.

Die nächſte Aufgabe der praktiſchen Philoſophie beſteht ſonach darin, dies Bewußtſeyn der Freiheit (mit Hülfe der Pſychologie) zu erklären, d. h. zu zeigen, wie wir zu ihm kommen. In dieſer Beziehung kann es nun aber keine Frage ſeyn, daß unmittelbar in und mit dem oben beſchriebenen Proceſſe, durch welchen der Willensact zu Stande kommt, auch dies Bewußtſeyn uns entſteht. Denn indem Ich mit Bewußtſeyn die erwachten und zum Bewußtſeyn gelangten Triebe, Strebungen ꝛc. im Bewußtſeyn feſthalte, ſiſtire, ſie mit Bewußtſeyn der Beurtheilung unterwerfe, Gründe und Gegengründe abwäge, und anſtatt es bei dieſen Erwägungen bewenden zu laſſen, ſie vielmehr in einem beſtimmten Reſultate (Endurtheile) abſchließe, und wiederum anſtatt dies Reſultat ruhig ſtehen zu laſſen es vielmehr zur Richtſchnur meines Handelns mache, — indem ich dies Alles mit Bewußtſeyn thue und darin gerade mein Selbſt (Ich) gegen die einzelnen Triebe und Strebungen geltend mache, kann ich nicht umhin, mich ſelbſt als Urheber dieſes inneren Thuns zu faſſen, d. h. dieſes Thun ſelbſt iſt nothwendig begleitet von dem Bewußtſeyn, daß ich es bin, der es vollzieht: dies Bewußtſeyn entſteht unwillkürlich und unabweislich in und mit jenem Thun ſelbſt. Mögen in dem beſchriebenen Proceſſe die erregten Triebe und Strebungen, Empfindungen und Gefühle immerhin als Impulſe mitwirken, — vorhanden ſeyn müſſen ſie ja, wenn ihnen gegenüber die Seele ihre Selbſtheit geltend machen ſoll, — mögen ſie auch immerhin auf jenes Thun und deſſen Ergebniß einwirken, ſo ſind ſie doch nicht ſtark genug, um das Bewußtſeyn unſrer ſpontanen Selbſtthätigkeit im Erwägen und Entſcheiden zu trüben oder das Gefühl einer erzwungenen Thätigkeit des Willens, einer Nöthigung zu dem Willensentſchluſſe hervorzurufen. Trotz aller Im-

pulſe und Anregungen haben und behalten wir das Bewußtſeyn, daß wir auch nicht überlegen, auch kein Reſultat ziehen, das gezogene auch nicht zur Richtſchnur unſeres Handelns machen konnten. Die Behauptung der Willensfreiheit leugnet daher keineswegs, daß wir nur auf vorhandene Impulſe und Motive uns entſchließen, und daß mithin unſre Willensfreiheit nur eine Wahlfreiheit iſt, indem wir immer nur die Wahl haben, ob wir handeln und welchem der gegebenen Impulſe wir folgen wollen. Sie behauptet nur, daß dieſe Impulſe nicht als zwingende Urſachen unſrem Bewußtſeyn ſich darſtellen, ſondern die Selbſtthätigkeit, den Trieb der Seele zur Geltendmachung ihres Selbſts nur wecken, und durch die ſelbſtthätige Willensentſcheidung von der Seele ſelbſt aus bloßen Impulſen zu Motiven im eigentlichen Sinne, zur Richtſchnur ihres Handelns erſt gemacht werden. Das iſt die Ausſage des unbefangenen Selbſtbewußtſeyns, die auf unzweifelhaften Thatſachen der Selbſtbeobachtung beruht, Thatſachen, die ganz ebenſo feſtſtehen, wie die Thatſachen einer aſtronomiſchen oder phyſikaliſchen Beobachtung. Und darum behaupten wir mit Fug und Recht, daß für unſer Bewußtſeyn unſer Wollen und Handeln frei ſey.

Dies Bewußtſeyn begleitet die Seele auch noch während des Handelns. Alles Handeln beſteht äußerlich in jenen Bewegungen unſrer Gliedmaßen, welche die Phyſiologie als „willkürliche" bezeichnet und von den ſ. g. Reflexbewegungen (unwillkürlichen, nothwendigen Bewegungen, z. B. des Huſtens, Nieſens ꝛc.) unterſcheidet. Dieſe willkürlichen Bewegungen erfolgen nicht auf bloße Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Vorſtellungen, auch nicht wie bei den Thieren unmittelbar auf die Erregung eines Triebes oder Strebens; ſondern erſt nachdem die Seele ihren Entſchluß gefaßt hat, ſetzt der (organiſche oder phyſiſche) Trieb, für den ſie ſich entſchieden und den ſie damit zu ungehemmter Thätigkeit freigelaſſen hat, durch Einwirkung auf gewiſſe Punkte des Gehirns die betreffenden motoriſchen Nerven und mittelſt ihrer die entſprechenden Muskeln des Leibes in Erregung und Bewegung, d. h. der Beſchluß beginnt ausgeführt zu werden, geht in Handlung über. Auch dabei aber hat die Seele das Bewußtſeyn, daß ſie durch Aenderung ihres Entſchluſſes die Bewegung der Muskeln ſiſtiren oder andere Muskeln in Bewegung ſetzen kann, daß ſie nicht genöthigt iſt, die begonnene Handlung auch zu vollenden. Und ſie hat nicht nur das Bewußtſeyn, ſon-

dern auch thatsächlich das Vermögen, die begonnene Handlung abzubrechen und die erregten Nerven- und Muskelfasern wieder in Ruhe zu versetzen.*) Erst *nachdem* die Handlung vollzogen ist, kann sie, wie Alles was einmal geschehen, nicht ungeschehen gemacht werden. Sie kann wohl insofern wieder aufgehoben, zurückgenommen werden, als sich in vielen Fällen der Zustand der Dinge vor der That wieder herstellen läßt; aber daß einmal die That geschehen, der Entschluß gefaßt worden ist, läßt sich auch in diesen Fällen nicht rückgängig machen. Das ist der Grund, warum sich die Freiheit des Willens nicht *aufweisen*, ihre Existenz auf keine Weise *gegenständlich* darthun läßt. Denn sie ist eben nur die für das Bewußtseyn vorhandene *Möglichkeit* des Anderswollens und Andershandelns. Diese aber, so gewiß sie als Möglichkeit besteht, ist doch eben darum keine Wirklichkeit des Anderswollens, sondern kann nur wirklich *werden*. Aber indem sie zur Wirklichkeit wird, hebt sie als Möglichkeit sich auf, kann also als Möglichkeit — und nur als *solche* ist sie Freiheit — niemals *erscheinen*, niemals *gegenständlich* heraustreten. Wenn ich auch die Möglichkeit, einen Entschluß zu ändern, dadurch bethätige, daß ich ihn wirklich ändere, so tritt doch an seine Stelle ein andrer Entschluß, und es läßt sich mithin immer wieder die Frage aufwerfen, ob ich die Aenderung auch unterlassen konnte, d. h. die Wirklichkeit des Anderskönnens

---

*) Ich mache hier auf eine physiologische Thatsache aufmerksam, die offenbar von der höchsten Bedeutung ist, die aber die Materialisten unter den Physiologen und Psychologen nicht zu kennen scheinen oder absichtlich ignoriren. Der berühmte Physiologe C. *Ludwig* erklärt (Lehrbuch der Physiologie des Menschen 2. Aufl. I. 203. 598 f.) ausdrücklich: „Die Nervenröhren (der motorischen Nerven), sind in ihrem Verlaufe durch das Hirn auch mit solchen Apparaten in Verbindung, *welche den erregten, Zuckung erzeugenden Zustand der Nerven dahin umzusetzen vermögen, daß der Nerv statt Zuckung vielmehr Muskelruhe erzeugt*, — also Vorrichtungen, deren Kräfte dazu verwendet werden, die schon anderweitig erregten Nerven zu *beruhigen*," ein Umstand, auf den man, wie Ludwig selbst hinzufügt, „bisher noch nicht aufmerksam genug gewesen ist," der aber gleichwohl die höchste Aufmerksamkeit verdient, weil er offenbar *nur* dahin gedeutet werden kann, daß der Seele dadurch die Möglichkeit gewährt werden soll, eine willkürliche Bewegung, die sie eingeleitet hat, in jedem Moment hemmen, d. h. ihren Entschluß mitten in der Handlung ändern zu können, — weil er also offenbar ein physiologischer Beweis für die Freiheit des Willens ist.

läßt sich niemals nachweisen, weil es unmöglich ist zugleich so und anders zu wollen, oder was dasselbe ist, weil das Anderskönnen eben nur ein Können ist, das als solches nur in seiner Bethätigung objectiv wird, aber gerade in seiner Bethätigung als Anderskönnen immer nur Eines, das Eine oder das Andre zu thun vermag. Und somit bleibt es dem hartnäckigen Deterministen immer unbenommen zu behaupten, daß mir dasjenige, das ich nicht gethan, in Wahrheit auch zu wollen und zu thun unmöglich gewesen sey, d. h. es bleibt ihm unbenommen, das Bewußtseyn des Anderskönnens und damit die Freiheit für eine Illusion zu erklären. Es fragt sich indeß natürlich, welche Gründe für diese Behauptung sich beibringen lassen. Es müssen gute vollwichtige Gründe seyn, gegen die kein Zweifel aufkommen kann. Denn eine so allgemeine Aussage des Bewußtseyns von so bestimmtem, sich immer wieder aufdrängendem Inhalte, daß der Determinist selbst sich ihrer nicht erwehren kann, um vorgefaßter Meinungen willen, auf traditionelle Annahmen oder Hypothesen hin, aus unsichern, ungewogenen Gründen zu verwerfen, wäre ein völlig unwissenschaftliches, alle Wissenschaft zerstörendes Verfahren.

Nun stehen aber jener Behauptung noch einige andre Thatsachen entgegen, die keine bloßen Thatsachen des Bewußtseyns sind, und die der Determinist erst zu beseitigen hat, ehe er seine Illusionsthese begründen kann. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß der Mensch und er allein von allen lebendigen Wesen freiwillig in den Tod zu gehen vermag. Kein Thier ist fähig, absichtlich sich selbst zu tödten. Nur der Mensch ist des mächtigsten organischen Triebes, des Triebes der Selbsterhaltung so weit Herr, daß er auch ihn zu überwinden, sein Leben zum Besten eines Andern, für eine Idee, zur Erreichung eines bestimmten Zweckes zu opfern vermag. Daraus folgt mit unabweislicher Consequenz, daß er an sich, seiner Natur nach, auch allen übrigen sinnlichen Trieben Widerstand zu leisten vermag; denn sie sind erwiesenermaßen nur Zweige oder Ausflüsse des Selbsterhaltungstriebes. Es kann daher keinen organischen Trieb, auch keinen verborgenen geben, der stärker wäre als jener. Dem Leibe und seinen bekannten Bedürfnissen und Trieben gegenüber erweist sich mithin die menschliche Seele kraft ihres Willens als frei, selbständig und unabhängig. Weniger bekannt, weil weniger dringend, lautloser, unbestimmter

sind die psychischen Bedürfnisse, Triebe und Strebungen. Ihnen gegenüber erscheint es daher fraglicher, ob nicht anzunehmen sey, daß psychische Impulse, deren zwingende Macht dem Bewußtseyn sich entzieht, in der Seele wirken und den anscheinend freien Entschluß ihr unbewußt aufnöthigen, ob es also nicht verborgene psychische Triebe gebe, die stärker seyen als die Willenskraft. Allein abgesehen davon, daß diese Annahme nur eine — wenn auch denkbare — Hypothese ist, deren Berechtigung doch erst durch anderweitige Gründe dargelegt werden müßte, so widerspricht ihr die Thatsache, daß das dringendste Bedürfniß der Seele und daher der mächtigste psychische Impuls gerade derjenige Trieb ist, welcher das Bewußtseyn der Freiheit voraussetzt und die Existenz derselben bethätigt, indem er auf die Ausübung der Freiheit dringt. Er äußert sich in dem Streben nach ungebundener und möglichst unbeschränkter, nur von den eignen Willensbeschlüssen, Ueberzeugungen und Meinungen bedingter Thätigkeit in Wort und Handlung, mithin nach äußerer Geltendmachung eben jenes Selbsts der Seele, das im Willen und Selbstbewußtseyn sich selber setzt. Er regt sich daher auch erst, nachdem die Seele zum Selbstbewußtseyn gelangt und damit die Fähigkeit, ihr Selbst geltend zu machen, gewonnen hat. Dann aber zeigt sich das Bedürfniß der Freiheit so mächtig, daß jeder Mensch nach ihr verlangt, und die Befriedigung desselben erscheint so nothwendig, daß durch absolute Sklaverei, durch vollständige Knechtung des eignen Willens der Mensch verkrüppeln und psychisch zu Grunde gehen würde. Dauernde Beraubung der Freiheit gilt daher für die härteste unter den unkörperlichen Strafen. Jedem drängt sich in dem Unlustgefühl einer gezwungenen und gebundenen, in dem Lustgefühl einer freien, selbstgewählten Thätigkeit das Daseyn des Freiheitstriebes unwiderstehlich auf. In ihm wurzelt jener Thatendrang, der den Jüngling zu spornen und zu begeistern pflegt: er ist im Grunde selbst nichts Andres als der Freiheitstrieb, nur gehoben und gerichtet durch die Phantasie, durch die Lust am Großen und Außerordentlichen, durch das Streben nach persönlicher Auszeichnung.

Den Widerspruch zu lösen, der darin liegt, daß der Seele von Natur das Bedürfniß der Freiheit mitgegeben und das Bewußtseyn des freien Willens sich aufdrängt, und doch dieselbe Natur (infolge der vorausgesetzten Nothwendigkeit, die alles Geschehen in

ihr beherrscht) die Freiheit unmöglich und das Freiheitsbewußtseyn zur Illusion machen solle, — diesen augenfälligen Widerspruch zu lösen, ist den Leugnern der Freiheit bisher noch nicht gelungen. Es wird ihnen nie gelingen, weil es nicht eher gelingen kann, als bis sie unanfechtbare Thatsachen umzustoßen im Stande sind. So lange die Thatsache besteht, daß der Mensch von Natur das Bedürfniß und den Trieb der Freiheit besitzt, ist es unmöglich, die menschliche Seele ohne Weiteres als bloßes Glied und Product in den Proceß der angeblich Alles beherrschenden Naturnothwendigkeit einzureihen. Denn wäre sie nach Existenz und Beschaffenheit, also auch mit allen ihren Trieben, Strebungen ꝛc. nur Glied und Product eines Entwickelungsprocesses, in welchem jeder Moment schlechthin nothwendig, nur so und nicht anders ist und seyn kann, so könnte sie offenbar unmöglich über diese Nothwendigkeit hinaus nach Selbständigkeit und Freiheit auch nur streben, so könnte sie nicht einmal die Vorstellung von Freiheit und Selbständigkeit gewinnen, sich also auch nicht die Illusion ihres Besitzes machen. Sie könnte es nicht, weil die Vorstellung der Freiheit nicht schlechthin aus Nichts entstehen kann, weil Alles, was wir von unsern innern Zuständen, Bestimmtheiten, Kräften, Trieben ꝛc. wissen, nur mittelst des Gefühls uns zum Bewußtseyn kommt, weil also das Bewußtseyn der Freiheit das Gefühl der Freiheit, das gefühlte Bedürfniß, den gefühlten Trieb nach Freiheit nothwendig voraussetzt, und weil es eine contradictio in adjecto, undenkbar ist, daß ein von der Naturnothwendigkeit gesetztes und in allen seinen Zuständen, Functionen ꝛc. schlechthin bestimmtes, also schlechthin unselbständiges Wesen sich in irgend einer Beziehung als selbständig fühlen und fassen, und einen Trieb nach Freiheit und Unabhängigkeit, welcher aller Gebundenheit, aller Nothwendigkeit sich entgegenstemmt, besitzen könne.

Ebenso klar ist, daß wer die Freiheit leugnet, nur sich selber widerspricht, wenn er doch von Wollen und Handeln redet, ja wenn er nur Ich sagt und sich ein Ich beilegt. Denn das Ich bezeichnet eben nur jenes Selbst des Willens und Selbstbewußtseyns, und wäre mithin ein leerer Name, wenn dies Selbst der Seele nicht auch realiter existirte. Reale Existenz aber kann nur Demjenigen beigelegt werden, welches als das, was es ist, sich auch behauptet und bethätigt: reale Existenz ist nur, wo (wenn auch in beschränktem Maaße) Kraft und Thätigkeit ist. Das Selbst, das nicht als

Selbſt ſich zu behaupten und geltend zu machen vermag, kann mithin ebenfalls nur eine leere Einbildung, eine gegenſtandsloſe Vorſtellung ſeyn. Exiſtirt aber das Selbſt, ſo exiſtirt nothwendig auch der Wille als die Kraft, durch die es befähigt iſt, gegenüber den einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Trieben und damit gegenüber den äußern und innern Einwirkungen ſeine Selbſtheit zu behaupten. Und eben dieſe Fähigkeit iſt die Freiheit. Wille und Freiheit ſind in Wahrheit nur zwei verſchiedene Namen für dieſelbe Sache: der Wille ohne Freiheit wäre kein Wille, ſondern nur Inſtinkt, Trieb, Strebung. Wer die Freiheit leugnet, muß mithin auch den Willen leugnen.

Endlich leuchtet ein: wer die Freiheit und damit implicite — wie ſich zeigen wird — auch die Sittlichkeit für bloße Illuſion erachtet, der erklärt damit unſer ganzes geiſtiges Leben für Schein und Trug. Denn daß, wenn das Bewußtſeyn der Freiheit zur leeren Täuſchung herabſinkt, jeder anderweitige Inhalt unſres Bewußtſeyns von demſelben Schickſal bedroht iſt, muß Jeder zugeben, der nicht beweiſen kann, warum gerade nur das Freiheitsbewußtſeyn eine bloße Illuſion ſeyn ſolle.

Welches ſind alſo die Gründe, die der Determiniſt für ſtark genug und darum ſich für berechtigt hält, die ſo wohl bezeugte Willensfreiheit zu leugnen?

Vor Allem nun iſt es das große Princip der Cauſalität, das man ihr entgegenhält: mit ihm ſoll die Annahme der Willensfreiheit im Widerſpruch ſtehen, die Exiſtenz derſelben unverträglich ſeyn.

Wäre dem ſo, ſo hätten die Gegner allerdings gewonnen Spiel. Denn es kann keinem Denker einfallen, dies Princip zu leugnen oder auch nur ſeine Allgemeingültigkeit in Abrede zu ſtellen. Allein Cauſalität, Urſache und Wirkung, Grund und Folge ſind zunächſt nur Namen, welche abſtracte Begriffe von ſo weitreichender Bedeutung bezeichnen, daß es ſich noch ſehr fragt, wie dies ſ. g. Princip zu faſſen ſey und ob es in ſeiner wahren Faſſung die Annahme der Freiheit nicht vielmehr fordere, ſtatt ihr zu widerſtreiten.

Das Princip der Cauſalität iſt nichts äußerlich Gegebenes, Wahrnehmbares; — denn ſchlechthin keine Kraft, keine Urſache, ſondern immer nur die Wirkung fällt in unſre Wahrnehmung; — es beruht vielmehr ganz und gar auf dem Denkgeſetze, welches uns nöthigt anzunehmen, daß Alles, was geſchieht, ſich ändert, ent-

steht, Kraft oder Thätigkeit voraussetze, durch die es geschieht. Nur darum, weil wir dies gemäß der Natur unseres Denkvermögens annehmen müssen, weil also das Gesetz nur Aeußerung und Ausdruck einer unser Denken beherrschenden, in seiner Wesensbestimmtheit liegenden Denknothwendigkeit ist, hat es schlechthin allgemeine Geltung. (Vergl. Comp. d. Logik, S. 71 ff. 2. Aufl.) Darum befolgen wir es unwillkürlich überall, und setzen daher auch in der Natur ohne Weiteres überall Gründe und Ursachen voraus, wo eine Veränderung, ein Geschehen uns entgegentritt, selbst da, wo wir die hypothetischen Ursachen nicht nachzuweisen, nicht zu erkennen vermögen. Nur darum ist die Naturwissenschaft berechtigt zur Annahme wirkender Kräfte in der Natur, obwohl zum Theil diese Kräfte (z. B. der Elektricität, des Magnetismus, der Nervenfunctionen) noch so wenig erkannt sind, daß weder ihr Gesetz noch ihre Wirkungsweise in eine sichere Definition sich fassen läßt.

Diesem allgemeinen Denkgesetze widerspricht nun aber die Freiheit offenbar nicht. Denn das Gesetz fordert nur, daß Alles was geschieht, als Wirkung einer Ursache müsse gedacht werden. Und dieser Forderung ist vollkommen Genüge gethan, indem ja die menschliche Willenskraft, das Vermögen, die Triebe und Strebungen im Bewußtseyn zu fistiren, sie der Erwägung und Beurtheilung zu unterwerfen und sich danach frei (so oder so) entschließen zu können, als die Ursache der freien Willensacte und Handlungen offen vorliegt. Von dieser Kraft gehen sie aus; mit ihr ist die Willensfreiheit unmittelbar gegeben, weil im Grunde identisch; sie ist eine der Kräfte (Qualitäten), die der menschlichen Seele ganz ebenso inhärirt und zu ihrem Wesen gehört, wie die Schwerkraft den ponderabeln Stoffen. Auch sie wird freilich wiederum ein Ursache ihres Seyns und Bestehens haben müssen, — denn der Mensch selber entsteht und ist entstanden; — aber so wenig die Naturwissenschaft um die Ursache des Daseyns der Schwerkraft sich kümmert, sondern sie selbst vielmehr nur als Ursache betrachtet und in Rechnung stellt, so wenig haben wir hier, wo es zunächst nur um das Bestehen der Freiheit sich handelt, nach Grund und Ursache derselben zu fragen. Und so gewiß die Naturwissenschaft vollkommen befugt ist, die Anerkennung der Schwerkraft als einer der Ursachen des natürlichen Geschehens zu fordern, so gewiß haben wir das gleiche Recht in Bezug auf die Willensfreiheit als eine der Ursachen des psychischen

Geschehens (der menschlichen Willensacte und Handlungen): das Eine widerspricht wenigstens dem Princip der Causalität so wenig wie das Andre.

Aber, wendet man ein, die allgemeine Herrschaft dieses Princips involvirt einen ebenso allgemeinen, unverbrüchlichen, lückenlosen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, einen Causalnexus des Geschehens, in welchem Alles, was geschieht, mit Nothwendigkeit aus den vorhandenen Bedingungen, Zuständen, Verhältnissen der wirkenden Kräfte hervorgeht. Diesem Causalverbande widerspricht die Freiheit, weil mit ihr ein Geschehen angenommen wird, das als freie That auch anders ausfallen konnte als es ausfällt, und mithin nicht nothwendig ist. — So allerdings meinen nicht nur Viele, namentlich viele Naturforscher, sondern erachten diese Meinung auch für eine Art von Axiom, dem volle wissenschaftliche Geltung zukomme. Dennoch fragt es sich, ob das vermeintliche Axiom nicht bloß eines jener traditionellen Dogmen ist, denen namentlich die Naturwissenschaft (wie ich gezeigt zu haben glaube) trotz ihrer gerühmten Exactheit vielfach huldigt. Das Gesetz der Causalität fordert allerdings, daß für alle vorhandenen Wirkungen, Veränderungen, Ereignisse ꝛc. auch Ursachen vorhanden seyen und daß daher, wenn diese Ursachen (die wirkenden Dinge und deren Thätigkeiten, Bewegungen) selbst wiederum nur Wirkungen sind, auch sie wieder ihre Ursachen haben müssen. Dies, aber auch nur dies fordert das Gesetz. Wo sich in solcher Weise Wirkung an Wirkung reiht, indem die Wirkung immer wieder zur Ursache einer neuen Wirkung wird, da entsteht eine Kette von ineinander greifenden Ursachen und Wirkungen, d. h. es entsteht jener s. g. Causalnexus, wie er in der Natur herrscht, in der — so weit unsere Kenntniß reicht — jede ursächliche Thätigkeit, weil bedingt durch andere (anregende, mitwirkende, eingreifende) Kräfte, wiederum nur Wirkung einer andern Ursache ist. Auch liegt es im Begriff der Ursache, daß schlechthin jede Ursache eine Wirkung haben muß: wir bezeichnen und erachten eben nur diejenige Kraft als Ursache, die in einer bestimmten Thätigkeit und damit in bestimmten Wirkungen (Thaten) sich äußert. Der Causalzusammenhang ergiebt sich mithin auch vom Begriff der Ursache aus, vorausgesetzt, daß die Ursache eine Wirkung hat, die ihrerseits wiederum eine Thätigkeit übt oder unter Umständen zu üben vermag.

Allein, von welcher Seite man ihn auch anſehen möge, immer involvirt der Cauſalzuſammenhang an ſich noch keineswegs eine ſchlechthinige, Alles beſtimmende Nothwendigkeit des Geſchehens. Freilich muß eine Wirkung erfolgen, wo eine Urſache thätig iſt. Aber damit iſt nur die Nothwendigkeit gegeben, daß eine Wirkung eintrete; wie die Wirkung beſchaffen ſey, ob dieſe oder jene Wirkung eintrete, hängt nicht vom bloßen Daſeyn, ſondern von der Beſchaffenheit ihrer Urſache ab. Und ſo nothwendig es auch iſt, daß jede thätige Kraft eine Wirkung haben muß, — denn eine ſolche Kraft, aber auch nur eine ſolche Kraft iſt eine Urſache, — ſo iſt es doch nicht nothwendig, daß jede Kraft auch thätig ſeyn müſſe. Die Naturwiſſenſchaft nimmt an und hat es nachgewieſen, daß die Kräfte in der Natur nur bedingte Kräfte ſind, d. h. Kräfte, die ſo lange unwirkſam bleiben, bis die Bedingungen (andre mitwirkende, anregende Kräfte) ihrer Wirkſamkeit eintreten. Eben damit aber erkennt ſie an, daß es Kräfte giebt, die zwar zu wirken vermögen, aber nicht nothwendig immer und überall wirken müſſen. Allerdings behauptet ſie zugleich, daß innerhalb der Natur nur ſolche Kräfte walten, die, ſobald die Bedingungen ihrer Wirkſamkeit eintreten, nothwendig in beſtimmter Weiſe wirken müſſen. Allein geſetzt auch, daß dieſe in ihrer Allgemeinheit keineswegs zweifelloſe, weil unbeweisbare Behauptung richtig wäre, ſo folgt doch offenbar nicht, daß es nicht neben den Naturkräften noch andere Kräfte geben könne, die, obwohl die Bedingungen ihrer Wirkſamkeit eingetreten ſind, doch nicht nothwendig wirken müſſen. Nur wenn es feſtſtände, daß es ſchlechthin keine ſolchen Kräfte geben könne, und wenn es weiter feſtſtände, daß ſchlechthin jede thätige Kraft nur eine feſtbeſtimmte Wirkung, nur gerade dieſe und keine andere Wirkung üben könne, — nur unter dieſer doppelten Vorausſetzung ließe ſich behaupten, daß im Cauſalzuſammenhange jene allgemeine Nothwendigkeit liege, kraft deren ſchlechthin Alles was geſchieht, nicht nur geſchehen müſſe, ſondern auch nur ſo und nicht anders geſchehen könne. Denn es leuchtet von ſelbſt ein, daß, wo dieſe beiden Vorausſetzungen nicht zutreffen, Wirkungen auftreten können, die, obwohl ſie in den allgemeinen Cauſalnexus als Glieder ſich einreihen und eingereiht erſcheinen, doch nicht nothwendig eintreten und nicht nothwendig gerade ſo und nicht anders beſchaffen ſeyn mußten. — Beide Vorausſetzungen ſtehen aber

keineswegs fest. Vielmehr wenn anerkanntermaaßen der Begriff der Kraft eine ausnahmslose unbedingte Nothwendigkeit des Wirkens nicht involvirt, so ist eben damit die Möglichkeit anerkannt, daß es Kräfte gebe, die insofern freie genannt werden können, als sie keiner Nöthigung des Wirkens unterliegen und sonach wirken oder auch nicht wirken können. Und wenn es an sich ebenso wenig im Begriffe der Kraft liegt, daß jede Kraft stets und überall nur Eine ganz bestimmte Wirkung übe, so ist damit die andre Möglichkeit gesetzt, daß es Kräfte geben könne, die ihrer Beschaffenheit nach befähigt sind, insofern verschiedentlich (so oder anders) zu wirken, als sie die in ihrer Natur liegende bestimmte Wirkungsweise auf verschiedene Objecte richten und dadurch sehr verschiedene Wirkungen hervorbringen können. Ja es läßt sich darthun, daß es solche Kräfte nicht bloß möglicher Weise, sondern wirklich giebt, und zwar nicht bloß in der Menschenwelt, sondern im Gebiete der Natur selbst. Denn bei scharfer, genauer Betrachtung zeigt sich, daß das Geschehen in der Natur, wie es in den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung sich darstellt, nicht nur nicht jene beiden Voraussetzungen einer deterministischen Nothwendigkeit bestätigt, sondern vielmehr zu den entgegengesetzten Voraussetzungen führt.

Th. Fechner, der hochverdiente Theoretiker der Naturwissenschaft, formulirt das Princip der Causalität, wie es nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu fassen sey, dahin: „Wenn und wo dieselben Umstände wiederkehren und welches auch diese Umstände seyn mögen, da kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter andern Umständen aber andre Erfolge;“ oder wie er an einer andern Stelle es ausdrückt: „Das allgemeinste Gesetz, was es giebt, ja was den Gesetzesbegriff selbst constituirt, worunter sich alle einzelnen Gesetze und Kräfte subsumiren, ist dieses, daß unter denselben Bedingungen immer und überall Dasselbe, unter verschiedenen Verschiedenes erfolgt.“ Diese These ergiebt sich nicht nur mit voller Evidenz aus dem ersten fundamentalen, logischen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, sondern ist auch so scharf und entschieden ausgedrückt und anscheinend jener Annahme einer schlechthin deterministischen Nothwendigkeit so günstig, daß ihr kein Naturforscher, kein Determinist widersprechen wird. Aber derselbe Fechner erklärt auch ausdrücklich, daß „dieselben Umstände nie und nirgends vollständig wiederkehren und daß das Gesetz

dies auch nicht verlange.“ Und das ist ebenfalls so evident und den Thatsachen gegenüber so unleugbar, daß ihm gleichermaaßen Niemand widersprechen kann. Denn der flüchtigste Blick auf die alltäglichsten Naturerscheinungen zeigt, daß trotz aller Gesetzlichkeit des s. g. Naturlaufs doch schlechthin keine Wiederholungen vorkommen, indem nicht nur keineswegs das Geschehende immer und überall das gleiche ist, sondern im Gegentheil jeder einzelne Fall, jedes einzelne Ereigniß von andern verschieden ist, so daß es nicht zwei schlechthin gleiche Stücke desselben Gesteins, nicht zwei schlechthin gleiche Krystalle, Pflanzen oder Thiere, ja nicht zwei schlechthin gleiche Blätter desselben Baums, nicht zwei schlechthin gleiche Eier derselben Henne giebt. Wärme und Kälte, Wind und Wetter, Gewitterstürme, Erdbeben und vulkanische Ausbrüche, von denen vorzugsweise das Geschehen in der Natur abhängig ist, sind so variable Potenzen, daß ihre Veränderlichkeit sprichwörtlich geworden ist und noch ist es keineswegs gelungen, Grund und Gesetz ihrer Variabilität zu finden.*) Sonach aber fragt es sich: woher dies wechselnde Spiel der erscheinenden Wirkungen, diese durchgängige Verschiedenheit des Erfolgs bei überall gleichen und gleichmäßig thätigen Ursachen? Es leuchtet ein: wenn die wirkenden Kräfte dieselbigen sind und bleiben, wenn sie auch stets auf dieselbige festbestimmte Weise wirken, und sobald die Bedingungen ihrer Wirksamkeit vorhanden sind, auch wirksam sein müssen, und wenn jede derselben auch nur dieselbige festbestimmte Wirkung haben kann, so ist jede Verschiedenheit des Geschehens, jede Veränderlichkeit des Erfolgs nicht nur unbegreiflich, sondern schlechthin undenkbar, weil sie mit jener ihrer Voraussetzung in vernichtendem Widerspruche steht. So gewiß A = A gedacht werden muß und daher A = non A schlechthin undenkbar ist, so gewiß müssen dieselbigen Ursachen stets und überall dieselbigen Wirkungen haben. — Man kann dagegen nicht einwenden, die wirkenden Kräfte in der Natur seien eben bedingte

*) Das s. g. Dove'sche Gesetz der Winddrehung unterliegt thatsächlich so vielen noch unerklärten Ausnahmen, daß ihm offenbar das Hauptmoment im Begriff des Gesetzes, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, fehlt. Und außerdem ist der vorausgesetzte Ausgangspunkt der Winddänderung, das Eintreten jener mächtigen Gewitterstürme in der Aequatorialzone, nicht nur höchst variabel (indem sie bald häufiger, bald seltener, schwächer oder stärker auftreten), sondern auch seinem Ursprung nach völlig unerklärt.

und die Umstände, die Bedingungen ihrer Wirksamkeit seyen immer wieder andre. Denn wiederum leuchtet zur Evidenz ein: sollen die s. g. Umstände oder Bedingungen irgend etwas zu dem Erfolge der wirkenden Ursachen beitragen, — und das müssen sie, wenn das Eintreten desselben von ihnen abhängt, — so müssen sie auch zum Erfolge irgendwie mitwirken, also ebenfalls wirkende Kräfte oder Aeußerungen wirkender Kräfte seyn. Mithin tritt wiederum die Alternative ein: entweder sind sie freie Kräfte, die wirken oder nicht wirken, so oder anders thätig seyn können (wie z. B. der Chemiker, der — zur Herstellung von Wasser — Sauerstoff und Wasserstoff mit Glühhitze in Verbindung bringen, aber auch getrennt lassen oder andere Elemente zu andrem Behufe mischen kann), und in diesem Falle ist jene Veränderlichkeit, um die es sich handelt, vollkommen erklärlich; oder sie sind nothwendige Kräfte von nothwendiger, festbestimmter Wirkung und Wirkungsweise. Und dann müssen wir nothwendig wieder fragen: wie ist unter Voraussetzung einer solchen nothwendigen, unveränderbaren Wirksamkeit derselben Kräfte die thatsächliche Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Wirkungen denkbar? Kehren dieselben Umstände nie und nirgends vollständig wieder, treten vielmehr immer andre mehr oder minder verschiedene Umstände ein, so muß dies Eintreten, diese Aenderung der Umstände doch eine Ursache haben. Nothwendige Kräfte mit schlechthin nothwendiger, festbestimmter, unveränderbarer Wirkung und Wirkungsweise können diese Aenderung der Umstände unmöglich verursachen. Denn es ist ein augenfälliger Widerspruch in sich, daß das Veränderliche die Wirkung eines Unveränderlichen sey: so gewiß dieselbigen Ursachen (Umstände) nur dieselbigen Wirkungen (Erfolge) haben können, so gewiß können unveränderliche Ursachen nur unveränderliche Wirkungen haben. Haben sie solche Wirkungen nicht, so sind sie eben keine unveränderlichen, nothwendigen, sondern freie Ursachen. — Entweder also eine Mitwirkung freier Kräfte in der Natur, oder eine schlechthinnige, unveränderbare, stets dieselben Erfolge maschinenartig abspielende Gleichheit des Geschehens.

Wer das logische Grundgesetz der Identität und des Widerspruchs anerkennt, wer nicht behaupten will, daß ein viereckiger Triangel ebensowohl denkbar sey, wie ein dreieckiger, muß dies Dilemma anerkennen. Die Naturwissenschaft wie jede deterministische

Weltanſchauung kann ſich ihm nur entziehen, wenn ſie in das Aſyl der Unwiſſenheit ſich flüchtet. Sie kann erklären: Die wirkenden Kräfte in der Natur ſeyen nach Qualität, Grad und Maaß ſo unendlich verſchieden, daß, obwohl von der urſprünglichen Dispoſition und Beſchaffenheit derſelben nur ein durchaus unveränderbarer, nach Gang und Erfolg, nach Zeit und Raum und Beſchaffenheit der Wirkungen feſtbeſtimmter Kreislauf des Geſchehens ausgehe, dieſer Kreislauf doch ſo mannichfaltigen Inhalts und von ſo ungeheurem Umfang ſey, daß wir ihn weder in der einen noch andern Beziehung zu überſehen, und daher die in ihm waltende Nothwendigkeit nicht zu erkennen vermögen, ſo daß uns veränderlich erſcheine, was in Wahrheit durchaus unveränderlich ſey. Mit andern Worten: die erſcheinende Verſchiedenheit des Geſchehens und Aenderung der Umſtände beruhe auf einer ſo großen Mannichfaltigkeit der wirkenden Kräfte, daß von Anfang an die Erfolge derſelben ſo verſchiedenartig waren und die von dieſen wiederum ausgehenden Wirkungen und Wechſelwirkungen zu ſolcher Mannichfaltigkeit ſich ſteigerten, daß nur nach unüberſehbar langen Perioden dieſelben gleichen (weil nothwendigen) Erſcheinungen wiederkehren können, innerhalb dieſer Perioden aber Alles, was geſchieht, alle entſtehenden Dinge wie alle Veränderungen, Begebenheiten, Ergebniſſe von einander verſchieden erſcheinen müſſen. — Und allerdings, eine Maſchine kann ſo complicirt ſeyn, daß ſie nicht nur gleichzeitig, ſondern auch in einer langen Reihenfolge ſehr verſchiedene Wirkungen in ſehr großer Anzahl hervorzubringen vermag; ja die Reihe dieſer Wirkungen, bis die Maſchine abgelaufen iſt und ihre Thätigkeit von vorne beginnt, kann ſo lang ſeyn, daß kein Auge innerhalb der Maſchine ſie zu überſehen und in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen vermag. Wir geben daher zu: es *kann* ſo ſeyn, wie dieſe Ausflucht behauptet. Aber weil es eben nur ſo ſeyn *kann*, ſo iſt die Behauptung doch nur eine *Hypotheſe*. Und mithin fragt es ſich, welche Wahrſcheinlichkeit ihr beizumeſſen ſey und ob es nicht andre gebe, die weit wahrſcheinlicher ſeyen als ſie. Denn die Berechtigung jeder Hypotheſe hängt ganz und gar von dem Grade der Wahrſcheinlichkeit ab, der ihr zukommt. An dieſem allgemein anerkannten Grundſatz muß Jeder feſthalten, der nicht alle Wiſſenſchaft aufgeben will.

Zunächſt widerſpricht nun aber jene Hypotheſe den feſtſtehen-

den Ergebnissen der geologischen und paläontologischen Forschung, nach denen der Erdkörper und mit ihm das Pflanzen- und Thierreich verschiedene Bildungsepochen durchlief, bis der geologische und klimatische Zustand desselben sich so weit consolidirt hatte, daß er gegenwärtig als ein relativ fester und dauernder betrachtet werden darf. Der hypothetische Kreislauf des Geschehens würde mithin die Annahme involviren, daß die Erde auf ihre früheren Entwickelungs- und Bildungsstufen wieder zurückkehre, um sie von Neuem durchzumachen. Und diese Annahme widerspricht nicht nur dem Begriffe der Entwickelung, dessen die Geologie nicht entrathen kann, sondern erscheint auch angesichts des gegenwärtigen Zustands der Dinge so unbegreiflich, daß sie doch den entschiedensten Deterministen und Mechanisten zu absurd dünken dürfte. Noch absurder wird die Hypothese, wenn man der Kant-Laplace'schen Weltbildungs-Theorie, zu der im Allgemeinen die Naturwissenschaft sich bekennt, auch nur in ihren Grundzügen beipflichtet. Endlich ist es eine naturwissenschaftlich feststehende Thatsache, daß nur durch fortwährende Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der wirkenden Kräfte, insbesondere der Wärme, der chemischen und der elektromagnetischen Kräfte, Leben und Bewegung in der Natur sich erhält: ohne dies beständige Oscilliren würde absolute Ruhe, würde der Tod aller organischen Geschöpfe eintreten (vergl. Gott u. d. Natur, S. 425 ff.). Diese Thatsache involvirt die Voraussetzung, daß die Naturkräfte oder wenigstens einige von ihnen die Fähigkeit haben, das gesetzlich bestimmte Maaß ihrer Wirksamkeit oder die gesetzliche Bestimmtheit ihrer Wirkungsweise zu überschreiten und damit vom Gesetze, wenn auch nur bis zu einem gewissen Punkte, abzuweichen. Auch dieser Thatsache widerspricht die Hypothese mit ihrer entgegengesetzten Voraussetzung einer schlechthin fixirten, unabänderlichen, stets sich gleichbleibenden Wirksamkeit aller Naturkräfte.

Andrerseits *kann* es, wie gezeigt, doch auch freie Kräfte im oben dargelegten Sinne geben, und mithin kann die Verschiedenheit des Geschehens und die Aenderung der Umstände auch darauf beruhen, daß in die Wirksamkeit nothwendiger (natürlicher) Ursachen die Thätigkeit freier (geistiger) Kräfte eingreift und die Wirkungen jener modificirt. Auch diese Annahme ist zwar der Natur gegenüber nur eine Hypothese. Aber während die deterministische Hypothese so complicirt ist, daß wir uns den Inhalt derselben kaum vorstellig

zu machen vermögen, zeichnet sich diese zunächst durch ihre große Einfachheit aus. Während jene den erwähnten Ergebnissen der Naturwissenschaft widerspricht und außerdem eine unermeßliche Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte voraussetzt, — womit sie wiederum mit den naturwissenschaftlichen Resultaten, die nur eine sehr geringe Anzahl solcher Kräfte statuiren, in Widerspruch geräth, — stimmt diese mit jenen Ergebnissen vollkommen überein und kann jede beliebige Anzahl wirkender Kräfte sich gefallen lassen. Und während jene nicht zu erklären vermag, warum dieselbigen Umstände zwar (nach Fechner's Ausdruck) nie „vollständig", aber doch zum Theil wiederkehren, oder (wie es richtiger auszudrücken wäre), warum zwar im Allgemeinen eine durchgängige, sich stets wiederherstellende Gleichmäßigkeit des Geschehens und damit im Allgemeinen Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Natur herrscht, im Einzelnen dagegen die größte Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit sich zeigt, wird es unsrer Hypothese sehr leicht, diese Thatsache daraus zu erklären, daß die freien Kräfte die gesetzliche Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte nicht aufzuheben, sondern nur zu modificiren, d. h. die Wirkung derselben im einzelnen Falle abzuändern vermögen. Und in der That vermag ja der Mensch trotz der höchsten Anstrengung seiner Kräfte schlechthin nichts gegen die allgemeine Herrschaft des Gravitationsgesetzes, der physikalischen, chemischen, organischen Gesetze; überall vielmehr ist er nur im Stande, und zwar nur mit Hülfe der Naturkräfte selber, die Wirkungen derselben im einzelnen Falle zu leiten, zu verstärken oder abzuschwächen. — Endlich steht der deterministischen Hypothese die unbestreitbare Thatsache entgegen, daß wir nicht umhin können, unsern Willen als eine freie Kraft im oben angegebenen Sinne zu fassen und nach ungebundener Bethätigung derselben zu streben. Die Hypothese hat mithin, wie bemerkt, die Verpflichtung, den Widerspruch zwischen ihr und dieser Thatsache zu lösen. So lange ihr dies nicht gelungen, — und es ist nicht abzusehen, wie es ihr je gelingen könne, — wird ihr schon darum die wissenschaftliche Berechtigung abgesprochen werden müssen. —

Aber nicht bloß Naturforscher, Realisten und Materialisten, sondern auch unsre Freunde, die Idealisten, die noch an das Daseyn Gottes glauben, hegen Bedenken gegen die Willensfreiheit.

Sie meinen, daß die Annahme derſelben mit der Idee Gottes, weil mit dem Begriffe der göttlichen Allmacht, der abſoluten Cauſalität (Allwirkſamkeit) unvereinbar ſey. Der Einwand hat indeß ſchon darum keinen Halt, weil wiſſenſchaftlich die Idee Gottes und deren Realität nicht ohne Weiteres vorausgeſetzt noch a priori conſtruirt werden kann. Für die Wiſſenſchaft beſchränkt ſich unſer Wiſſen von Gott auf Das, was von ſeinem Seyn und Weſen in der Welt und durch die Welt (Natur und Menſchheit) wiſſenſchaftlich nachweisbar ſich kundgiebt oder ſtreng logiſch erſchloſſen und gefolgert werden kann. Führte alſo die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Natur und des menſchlichen Weſens nur zu einem Begriffe Gottes, in dem die abſolute Cauſalität keinen Platz hätte, oder ſtände dieſelbe in Widerſpruch mit einer wiſſenſchaftlich feſtſtehenden Thatſache, — ſey es die menſchliche Willensfreiheit oder irgend eine andere Thatſache, — ſo könnte die abſolute Cauſalität nicht in die Idee Gottes als Moment derſelben aufgenommen werden. Der Einwand iſt jedoch auch inſofern unbegründet, als ſich leicht zeigen läßt, daß der Widerſpruch zwiſchen der menſchlichen Willensfreiheit und der vorausgeſetzten abſoluten Cauſalität Gottes im Grunde gar nicht beſteht. Zunächſt leuchtet ein, daß die abſolute Urſache nothwendig als eine ſchlechthin ſelbſtthätige und ſomit freie, ſich ſelbſt beſtimmende Urſache gefaßt werden muß. Das folgt unmittelbar aus dem Begriff der Unbedingtheit, weil ihre Thätigkeit, wenn von irgend einer andern Kraft beſtimmt oder beeinflußt, eben damit von dieſer Kraft abhängig, alſo nicht unbedingt, nicht abſolut wäre. Demnächſt aber liegt es ebenſo unmittelbar im Begriffe abſoluter Kraft und Macht, daß ſie auch ihrer ſelber mächtig ſey, daß ſie alſo, obwohl von keiner Schranke gehalten, an keine Gränze gebunden, doch ſich ſelber Schranke und Maaß ihrer Thätigkeit auferlegen könne. Denn wiederum wäre ſie nicht abſolute Macht, wenn ſie dieſes Vermögens beraubt wäre und ſomit an dieſem Nichtkönnen eine Schranke ihrer Macht hätte. Sie wäre keine unbedingt ſelbſtthätige Kraft, wenn ſie nicht auch Stärke, Richtung, Intenſität und Extenſität ihrer Thätigkeit ſich ſelber beſtimmen könnte. Ihr Thun und Wirken verlöre ſich ohne dieſe von ihr ſelbſt ausgehende Beſtimmtheit in's Maaß- und Schrankenloſe, ſchlechthin Unbeſtimmte, Unfaßbare, und wäre mithin eine Thätigkeit ohne Erfolg, ein Wirken ohne Ergebniß, weil

ein schlechthin unbestimmtes, in sich selbst zerfließendes Ergebniß kein Ergebniß ist. Kurz sie wäre nicht Allmacht, wenn sie nicht auch ihrer selbst mächtig wäre. Eben als absolute, unbedingte und unbeschränkte Causalität kann sie ebensowohl Kräfte setzen, die in unwiderstehlicher Macht und Nothwendigkeit auf ihr Ziel hinwirken und insofern ein Gleichniß ihrer unbedingten Causalität sind; sie kann aber auch Kräfte (Wesen) setzen, die in freier Selbstbestimmung nach selbstgewählten Zielen und Motiven wirken, und insofern ein Abbild ihrer freien Causalität sind. Sie kann, was in ihrem eignen Wesen Eins ist, die Macht und die Freiheit, in ihrer Schöpfung scheiden und an verschiedene Kraftcentren, an ein Reich natürlicher und ein Reich geistiger Wesen, vertheilen, und doch, weil sie eben in ihrer eignen Wesenheit Eins sind, beide Reiche zu einem harmonischen Ganzen verbinden. Sie kann der Freiheit ein sehr verschiedenes Maaß, sehr verschiedene Intensität und Extensität verleihen: sie kann freie Kräfte setzen, denen gegenüber sie ihre eigne Causalität so weit beschränkt, daß ihnen ein sehr weiter Spielraum freier Thätigkeit bleibt; sie kann aber auch freie Kräfte setzen, denen, wie der menschlichen Willenskraft, nur ein sehr beschränkter Wirkungskreis angewiesen ist, so daß sie den allgemeinen Causalzusammenhang des Naturlaufs durch ihr Eingreifen in denselben nur im Einzelnen zu modificiren vermögen und so der Schein entsteht, als vermöchten sie gegenüber der allgemeinen Nothwendigkeit gar nichts. — Giebt es einen schöpferischen Gott, so ist gerade die Schöpfung freier Kräfte, sich selbst bestimmender Wesen die höchste Bethätigung seiner absoluten Machtvollkommenheit. Denn nichts demüthigt den auf sein Thun und Wirken stolzen Menschen mehr, als daß er immer nur Maschinen, nie und nirgend spontane, selbstthätig wirkende Wesen hervorzubringen vermag. —

An diesen theologischen Einwand schließt sich unmittelbar ein zweiter an, der von derselben Voraussetzung aus (vom Glauben an Gott als Weltregierer und Lenker der Geschichte der Menschheit) erhoben zu werden pflegt. Die subjective individuelle Willensfreiheit, meint man, widerspreche dem geordneten, gesetzlich geregelten Verlaufe der Geschichte, wie er thatsächlich vorliege in dem Gange der Entwickelung des menschlichen Wesens von ersten rohen Anfängen durch bestimmte Phasen und Stadien hindurch zu höherer

Cultur, zu intellectueller und ethiſcher Ausbildung, und damit auf ein beſtimmtes, wenn auch nicht nachweisbares Ziel hindeutend. Bei individueller Freiheit jedes Einzelnen ſey ein ſolcher an einen beſtimmten Gang gebundener Verlauf der Geſchichte — die doch nur in der Verkettung menſchlicher Strebungen, Willensacte, Thaten und Leiden beſtehe — unmöglich: die individuelle Freiheit (Ungebundenheit) würde die Geſchichte in ein wüſtes Chaos willkürlicher, zuſammenhangsloſer, einander widerſprechender Ereigniſſe auflöſen. — Wer die Willensfreiheit anerkennt, muß allerdings zugeben, daß die Handlungen der Einzelnen dem Satze, auf welchen der Einwand ſich ſtützt, dem vorherbeſtimmten, durch Geſetz und Ziel geleiteten Gange der Weltgeſchichte widerſprechen können. Aber daraus folgt keineswegs, daß ein ſolcher Gang ſchlechthin unmöglich ſey. Wir brauchen nur anzunehmen — was mit den Thatſachen vollkommen übereinſtimmt, — daß es in der Menſchenwelt ähnlich zugehe wie in der Natur, ſo löſt ſich die Schwierigkeit von ſelbſt. Denn wie in der Natur im einzelnen Falle zwar Abweichung von den allgemeinen großen Geſetzen nicht nur möglich iſt, ſondern (wie gezeigt) in Wirklichkeit ſtattfindet, und doch im Allgemeinen Ordnung und Geſetzmäßigkeit herrſcht, weil nach jeder einzelnen Abweichung immer wieder die Rückkehr zum Geſetze nothwendig eintritt, — ſo kann zwar der einzelne Menſch kraft ſeiner Willensfreiheit Handlungen begehen, welche dem Entwickelungsgeſetze der Menſchheit und dem vorherbeſtimmten Verlauf der Geſchichte widerſprechen. Aber ſolche Handlungen können den Gang derſelben nur verzögern, ſtören, von der geraden Linie ablenken, nicht aber aufheben, weil (wie die Thatſachen zeigen) ihre Wirkung nur eine vorübergehende iſt, indem ſie nur ſo lange dauert, bis ſie durch dazwiſchentretende Naturereigniſſe oder entgegengeſetzte Handlungen anderer Menſchen paralyſirt iſt. Und ſolche entgegengeſetzte Handlungen gehen mit innerer Nothwendigkeit, und doch in voller Freiheit des Entſchluſſes, aus der Natur der menſchlichen Freiheit ſelbſt hervor. Denn daraus, daß unzählige individuell-verſchiedene Menſchen ſich frei entſchließen, folgt nothwendig eine ebenſo große Verſchiedenheit der Handlungen ſelbſt. Iſt es undenkbar, daß alle die verſchiedenen Individuen auf dieſelbe Weiſe, in derſelben Tendenz und Geſinnung handeln werden, ſo iſt es nothwendig anzunehmen, daß jenen den Gang der

Geschichte hemmenden und störenden Handlungen Einzelner andere von entgegengesetzter Wirkung gegenübertreten und die Störung aufheben werden. Sonach trägt die Willensfreiheit als Factor der Weltgeschichte ihr Correctiv in sich selbst: sie erzeugt zwar stets und überall nur freie, aus der Selbstbestimmung der Individuen hervorgehende Handlungen; aber die vielen, bis zum Widerspruch verschiedenen Handlungen paralysiren in ihren aufeinander treffenden Wirkungen sich gegenseitig, und nur diejenigen haben dauernden Erfolg und Bestand, welche dem gesetzlichen Gange der Weltgeschichte entsprechen. Waltet in ihm ein Gesetz, so kann es sein Walten nur darin und dadurch äußern, daß es diejenigen Handlungen, welche, weil sie ihm entsprechen, die Schritte des welthistorischen Processes bezeichnen, in ihrem Erfolge schützt, in ihren Wirkungen aufrecht erhält. Und umgekehrt: einzelne Handlungen sterblicher Menschen können nur dauernde, weithin reichende Folgen und Wirkungen haben, weil sie ein unüberwindliches Gesetz vor der Auflösung und Verflüchtigung bewahrt. Die Thatsache, daß es solche Handlungen von gleichsam zeitlosen, unvertilgbaren Wirkungen und Folgen giebt, ist der einzige Beweis für die Annahme eines gesetzlich vorherbestimmten Verlaufs der Weltgeschichte, — aber ebenso entschieden ein Beweis für die Annahme der Willensfreiheit, weil nur unter der Voraussetzung freier Entschließung der Einzelnen die Fülle verschiedener, entgegengesetzter, erfolgloser und erfolgreicher, vergänglicher und unvergänglicher Thaten denkbar ist. —

Während der theologische Einwand die Willensfreiheit für unverträglich hält mit der absoluten Causalität Gottes, der historische mit dem Causalzusammenhang der Weltgeschichte, und sonach beide mit Annahmen, die noch erst des Beweises bedürfen, behauptet ein andrer Einwand, den wir den logischen nennen können, daß sie in Widerspruch stehe mit dem Begriffe der Causalität selbst. Eine freie Kraft, meint man, sey nothwendig eine an sich unbestimmte. Denn nur unter dieser Voraussetzung sey es denkbar, daß sie beliebig wirken und nicht wirken, das Eine oder das Andere wirken, zwischen den Gegensätzen hin und her gehen könne. Eine solche völlig unbestimmte Kraft könnte aber auch nur eine ebenso unbestimmte Thätigkeit üben, also nicht diese oder jene bestimmte That thun, sondern überall nur in's völlig Unfaßbare, Form- und Halt-

loſe wirken. Dies aber widerſpreche nicht nur der Erfahrung, indem jede menſchliche Handlung ſtets ein beſtimmtes Ereigniß ſey, ebenſo beſtimmt wie alles natürliche Geſchehen, ſondern ſey auch ebenſo undenkbar wie das ſchlechthin Unbeſtimmte überhaupt, mithin ebenſo logiſch unmöglich wie empiriſch unnachweisbar.

Allerdings, wäre die Willensfreiheit, wie dieſer Einwand vorausſetzt, eine ſolche rand- und bandloſe Willkür, die in bodenloſem Belieben wirken und nicht wirken, in unbeſchränkter Möglichkeit ſo oder anders ſich äußern könnte, ſo wäre der Einwand vollkommen berechtigt. Und leider iſt es nicht ſelten geſchehen, daß von Philoſophen und Theologen Freiheit und Willkür unterſchiedslos verwechſelt worden ſind, — ein Umſtand, der ſtark dazu beigetragen hat, die Willensfreiheit in Mißcredit zu bringen. Allein in Wahrheit iſt unſre Willensfreiheit keine ſolche Willkühr und das Bewußtſeyn der Freiheit weiß von keiner ſolchen Willkür. Unſre Freiheit iſt vielmehr nur eine Wahlfreiheit, welche häufig nur die Alternative des Thuns oder Laſſens, und wiederum im Fall des Thuns meiſt nur die Alternative zwiſchen bloß zwei möglichen Thaten, immer und überall aber nur innerhalb eines ganz beſtimmten und ſehr beſchränkten Kreiſes von objectiv möglichen Handlungen und ſubjectiv möglichen Zwecken und Motiven ſich zu entſcheiden hat. Die Willensfreiheit beruht außerdem auf einem ganz beſtimmten Triebe und einer ganz beſtimmten Kraft mit einer ganz beſtimmten Thätigkeitsweiſe. Denn ſie iſt, wie gezeigt, nur die Aeußerung des Triebes der Seele, ihr Selbſt zu behaupten und geltend zu machen. Die einzelnen Acte, in denen ſie dies thut, ſind die Willensacte, zu welchen die ihnen entſprechenden Handlungen und Unterlaſſungen wiederum nur wie das Aeußere zum Innern, die Erſcheinung zum Weſen, ſich verhalten. Dieſe Acte vollzieht ſie in einem beſtimmten, ſtets ſich gleichbleibenden Modus (indem ſie ihre Strebungen, Gelüſte ꝛc. zunächſt ſich zum Bewußtſeyn bringt, ſie im Bewußtſeyn ſiſtirt, der Erwägung und Beurtheilung unterzieht ꝛc.), ſo daß auch die Wirkungsweiſe der Willensfreiheit durchaus keine beliebige, variable, regelloſe iſt. Sie bedient ſich dabei, wie gezeigt, jener geiſtigen Urkraft des Unterſcheidens, an der das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn hängt. Auch dies thut ſie mit innerer Nothwendigkeit: ſie kann der Beihülfe derſelben nicht entrathen. Und

dieſe geiſtige Urkraft iſt ihrerſeits wiederum in einer ganz beſtimmten Weiſe thätig. Nach denſelben Geſetzen und Normen (den logiſchen Geſetzen und Kategorieen), nach welchen die Seele ihre eignen Sinnesempfindungen, Gefühle, Triebe ꝛc. wie die erſcheinenden Dinge unterſcheidet und damit deren Beſtimmtheiten ſich zum Bewußtſeyn bringt, ſetzt ſie im Willensacte einen Unterſchied an ihr ſelber und giebt damit ihrem Selbſt eine Beſtimmtheit. Sie iſt dort wie hier unterſcheidend thätig, und die Differenz beſteht, wie gezeigt, nur darin, daß ſie im erſten Falle gegebene Beſtimmtheiten (Unterſchiede) nur nachunterſcheidet und damit Unterſchiede nur für ihr Bewußtſeyn ſetzt, im zweiten dagegen eine Beſtimmtheit an ihr ſelbſt, weil für ihren Willen und nicht bloß für ihr Bewußtſeyn, ſondern mit Bewußtſeyn ſetzt. Das Unterſcheiden richtet ſich mithin nur auf verſchiedene Objecte: im einen Falle auf die gegebenen Beſtimmtheiten ihrer ſelbſt und der Dinge, im andern auf die gegebenen Motive des Wollens und die gegebene Möglichkeit verſchiedener Willensbeſchlüſſe und Handlungen. Die Freiheit der Entſcheidung beſteht daher nicht in einer beliebigen Thätigkeit und Thätigkeitsweiſe der Seele, ſondern nur darin, daß ſie den Unterſchied, den ſie ſetzt, nicht ſetzen muß, daß ſie vielmehr ſich ſelbſt auch als nicht handelnd (die That unterlaſſend) oder ein andres Motiv befolgend (eine andre That ausführend) beſtimmen kann. Dieſe Möglichkeit involvirt ſonach keine Unbeſtimmtheit der Willenskraft ſelber, ſondern bezeichnet nur die ihr eigne Spontaneität, das Vermögen, auch in Unthätigkeit verharren und auf verſchiedene Objecte ihre Thätigkeit richten zu können. Dies Vermögen aber kommt auch anerkannter Maaßen den Naturkräften zu. Auch die Kraft der Elektricität z. B. kann unthätig bleiben: denn ſie wirkt im Glaſe, im Harze ꝛc. nur wenn dieſe Stoffe gerieben werden; auch ſie kann, auf verſchiedene Objecte gerichtet, ſehr verſchiedene Wirkungen hervorbringen: denn auf Waſſer wirkt ſie chemiſch zerſetzend, auf Sauerſtoff ozoniſirend, auf Eiſen magnetiſirend ꝛc. Die Differenz beſteht nur darin, daß die Elektricität von andern Kräften in Thätigkeit geſetzt und dahin oder dorthin gerichtet wird, die Willenskraft dagegen ſich ſelber in Thätigkeit ſetzt und ſich ſelber auf dieſes oder jenes Object richtet. Allein ſo wichtig und bedeutſam auch dieſer Unterſchied iſt, ſo rechtfertigt er doch in keiner Weiſe jenen Vorwurf der Unbeſtimmtheit. Viel-

mehr so wenig die Elektricität sich in Unbestimmtheit verliert, weil sie unter dem Einfluß andrer Kräfte und Bedingungen je nach Umständen auf dieses oder jenes Object sich richtet und damit sehr verschiedenartige Wirkungen übt, so wenig kann die Willenskraft, die ganz dasselbe nur ohne die nöthigende Mitwirkung andrer Kräfte thut, der Unbestimmtheit bezichtigt werden.

Derselben Verwechselung der Begriffe, die wir soeben zu rügen hatten, macht sich ein vierter Einwand schuldig, der auf die neugeschaffene Wissenschaft der Statistik sich stützt und, weil „Zahlen beweisen", manchen schwachköpfigen Anhänger der Willensfreiheit stutzig gemacht hat. Die sogenannte Criminal-Statistik zeigt, daß durchschnittlich die Zahl der Verbrechen, und zwar nicht nur der Criminalfälle überhaupt, sondern auch der besondern Arten von Verbrechen, der Mordthaten, Raubanfälle, Diebstähle ꝛc. constant dieselbe bleibt und mit der Vermehrung und Verminderung der Volkszahl steigt und fällt Also, hat man geschlossen, ist anzunehmen, daß, wie durchschnittlich überall eine bestimmte Zahl und zwar ungefähr (abgesehen von einem geringen Plus der männlichen Kinder) gleich viel Knaben und Mädchen geboren werden, so auch durchschnittlich eine bestimmte Zahl von Menschen entstehen, die von Natur so beschaffen sind, daß sie nicht umhin können, Verbrechen einer bestimmten Art zu begehen. Und daraus folgt, daß das Thun und Lassen des Menschen nicht von seinem freien Entschlusse, sondern von seiner ihm angebornen Naturbeschaffenheit abhängt.

Der Einwand klingt sehr plausibel. Allein bei genauerer Betrachtung ergiebt sich zunächst, daß diese statistischen Ergebnisse keineswegs in dem Maaße und Grade feststehen, in dem sie feststehen müßten, um jene Folgerung zu rechtfertigen. Denn 1) die Zahlen der Criminalfälle sind in den verschiedenen Ländern und Völkern keineswegs die gleichen: sie stellen sich anders in England als in Frankreich, anders in Deutschland als in Italien oder Rußland, und ohne Zweifel noch weit anders in der Türkei, in Persien, Indien, China oder gar unter den Negerstämmen Afrika's. 2) Sie variiren auch innerhalb desselben Landes und Volkes erheblich je nach der Gunst oder Ungunst der Zeiten: sie steigen mit wachsender Armuth und Noth, sie fallen mit Erhöhung des Wohlstands, mit günstigen Conjuncturen für Handel und Gewerbe ꝛc. 3) Sie umfassen

nur diejenigen Handlungen, welche gemäß den Gesetzen der verschiedenen Staaten als Verbrechen betrachtet und gestraft werden; diese Gesetze aber sind keineswegs identisch: hier gilt als Verbrechen was dort straflos ausgeht. 4) Sie betreffen nur diejenigen Criminalfälle, die zur öffentlichen Kenntniß gekommen sind, ohne alle Rücksicht auf die verborgen gebliebenen Verbrechen. Wie groß die Zahl der letzteren anzuschlagen seyn möge, entzieht sich dergestalt aller Berechnung, daß nicht einmal eine Wahrscheinlichkeits-Hypothese erlaubt ist; denn es hängt von den zufälligsten Umständen, unter Andrem auch von den polizeilichen Institutionen und der größeren oder geringeren Beaufsichtigung, Energie und Fähigkeit der Polizeibeamten ab. 5) Sie sind auch in demselben Lande unter wesentlich gleichen Umständen keineswegs so constant, wie die materialistisch gesinnten Statistiker im Widerspruch mit den Thatsachen behaupten. In England und Wales z. B. „kommen von den summarisch abzuurtheilenden [Polizei-] Vergehen auf je 1000 Einwohner jährlich 19 bis 21", d. h. die Zahl schwankt in den verschiedenen Jahren zwischen 19 und 21, eine Differenz, die keineswegs so unbedeutend ist, daß man sie (mit den Materialisten) außer Acht lassen könnte; denn bei 1,000,000 Einwohnern erhebt sie sich zu dem Unterschiede von 19,000 und 21,000, bei 20 Millionen zu der Differenz von 380,000 und 420,000. Aber auch die Verbrechen selbst bleiben keineswegs constant dieselben. Es steht vielmehr statistisch fest, daß „seit 50 Jahren die Verbrechen insofern ganz andre geworden sind, als die gewaltsamen, rohen Verbrechen ab-, die raffinirten dagegen, wie betrügerischer Banquerott, Fälschung und ähnliche, zugenommen haben" (G. Schmoller: Ueber die Resultate der Bevölkerungs- und Moral-Statistik. Berlin, 1871), — also eine allgemeine Aenderung in der Zahl und Art der Verbrechen während eines verhältnißmäßig kurzen Zeitraums! — Endlich 6) „dürfen wir nicht vergessen, daß sehr viele unsrer Beobachtungen, besonders so weit sie die Cultur- und Sittenstatistik betreffen, nur wenige Jahre und Jahrzehnte alt sind, — also so weit sie eine gewisse Stabilität zeigen, gar nichts gegen die großen, aber langsamen Fortschritte nach Jahrhunderten beweisen" (Schmoller, a. O.), — daß also die Statistik überhaupt noch nicht zu entscheiden vermag, ob in ethischer Beziehung Fortschritt oder Stabilität walte, d. h. ob die Kraft der Selbstbeherrschung des Menschen — und

darin allein besteht, wie gezeigt, die Willensfreiheit — steige oder constant dieselbe bleibe. —

Sind aber sonach die Ergebnisse der Statistik weder vollkommen begründet noch vollkommen constant, so beweisen sie offenbar nicht, was man aus ihnen gefolgert hat. Denn es leuchtet ein: nur wenn ausnahmlos immer und überall die Zahl der Verbrechen die gleiche bliebe, wäre der Schluß gerechtfertigt, daß, wie überall durchschnittlich die gleiche Zahl von männlichen und weiblichen Kindern, so die gleiche Zahl von Verbrechern geboren werde oder ein bestimmter Bruchtheil der Menschheit von Natur dazu bestimmt sey, die nöthigen Verbrechen auszuüben.

Gesetzt aber auch, es stände thatsächlich fest, daß, wenn auch nicht immer und überall, doch in demselben Volke unter denselben Umständen und Verhältnissen die Zahl der Verbrechen durchschnittlich dieselbe bleibe, so würde daraus dennoch nichts wider die Willensfreiheit folgen. Nur gegen jenes Hirngespinnst einer abstracten Willkür, eines grund- und motivlosen Beliebens hätte das Argument einiges Gewicht; gegen die wahre Willensfreiheit beweist es gar nichts. Denn besteht die Willensfreiheit nur in der freien Entscheidung zwischen gegebenen, aus der menschlichen Natur entspringenden Impulsen, und kehren diese Impulse nicht nur qualitativ, sondern auch im gleichen Maaße der Stärke bei der gleichen Anzahl von Individuen in den sich folgenden Generationen wieder, so ist es nicht zu verwundern, daß auch die ungefähr gleiche Anzahl von Menschen jeder Generation unter denselben Umständen und Verhältnissen zu denselben Handlungen sich entscheidet. Daraus folgt keineswegs, daß jeder Einzelne so und nicht anders sich entscheiden mußte. Vielmehr wie die Roulette-Kugel in je tausend Würfen, die einander folgen, durchschnittlich ebenso oft Roth wie Schwarz trifft, so werden von je tausend Menschen jeder Generation, die unter den gleichen Umständen und Verhältnissen den gleichen Impulsen gegenüberstehen, eine ungefähr sich gleichbleibende Zahl, eben weil auch die Freiheit in ihnen die gleiche ist, sich für Roth wie eine sich gleichbleibende Zahl für Schwarz sich entscheiden, obwohl keiner von ihnen zu seiner Entscheidung genöthigt war. Die Thatsache beweist nur, daß die Willensfreiheit dem allgemeinen logischen Gesetze: von Gleichem gilt Gleiches, nicht widerspricht. Aus diesem

Gesetze folgt, daß gleiche Kräfte unter gleichen Bedingungen gleiche Erfolge haben und also bei der gleichen Willensfreiheit in der gleichen Menge von gleichen Menschen unter den gleichen Umständen und Verhältnissen gegenüber den gleichen Impulsen auch die gleiche Zahl von Willensentschlüssen des gleichen Inhalts erfolgen wird. Mit andern Worten: Die Ergebnisse der Statistik, soweit sie Beweiskraft haben, bestätigen nur, was aus der Natur der Sache von selbst folgt, daß nämlich die Möglichkeit der individuellen Verschiedenheit der Menschen keine schlechthin unerschöpfliche, sondern, wie jede mathematische Combination von gegebenen Elementen, eine beschränkte ist, daß mithin unter einer großen Zahl von Menschen (— und das sogenannte „Gesetz der großen Zahl" beherrscht die gesammte Statistik, Schmoller, S. 26) immer eine im Allgemeinen sich gleichbleibende Anzahl von wesentlich gleicher Individualität und Charakterbeschaffenheit sich finden, und daß von diesen, wenn sie in wesentlich gleiche Verhältnisse, Um- und Zustände gerathen, wiederum eine im Allgemeinen sich gleichbleibende Zahl auf die gleiche Weise handeln, d. h. in ungefähr gleicher Zahl für oder wider das Rechts- und Sittengesetz sich entscheiden werden, obwohl Jeder von ihnen sich auch anders entscheiden konnte. Dies und nur dies beweist die Statistik, d. h. sie bestätigt nur, daß die Willensfreiheit eine Kraft ist, die mit dem großen allgemeinen Princip der Causalität in vollem Einklang steht.*)

Aus demselben Gesetze folgt, — und die Statistik bestätigt es — daß, wenn die Umstände und Verhältnisse sich ändern, auch die Ergebnisse sich ändern werden. Wenn also z. B. die Impulse, welche eine Versuchung zu verbrecherischen Thaten gegen das Eigen-

*) Dennoch will A. v. Oettingen auf die „Moralstatistik" eine ganz neue Ethik gründen, die er im Gegensatz gegen die bisherige, von der menschlichen Subjectivität (Persönlichkeit) ausgehende „Personal-Ethik" als „Social-Ethik" bezeichnet. Er hat die Grundlagen und Grundsätze dieser neuen Wissenschaft in seiner Schrift: „Die Moralstatistik. Inductiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit" (Erlangen 1868) dargelegt. Das Werk ist von solcher Bedeutung für die Frage, um die es sich handelt, daß es eine tiefer eingehende Kritik fordert und verdient, die sich nicht wohl in einer Note unter dem Text abthun läßt. Ich habe sie daher als besondern Excurs diesem Bande angehängt.

thum enthalten: Armuth, Noth, Recht- und Sittenlosigkeit ꝛc., an Kraft und Einfluß sich steigern und somit die Selbstbeherrschung, die moralische Widerstandskraft eine größere Macht sich gegenüber und zu überwinden hat, so werden auch die Fälle des Unterliegens derselben und damit die Zahl der entsprechenden Verbrechen sich steigern, und umgekehrt. Die Statistik zeigt aber auch, daß wo Religion und gute Sitte Wurzel gefaßt haben, auch in schlimmen Zeiten die öffentliche Moral, ganz demselben Gesetze gemäß, nur geringen Schwankungen unterliegt, daß also nicht bloß den natürlichen, sondern auch den ethischen Impulsen ein bedeutender Einfluß auf die socialen Zustände und auf die Ergebnisse der Statistik beizumessen ist. Unter diesen Impulsen nimmt der sogenannte Zeitgeist, die öffentliche Meinung, die vorwaltenden Ansichten und Ueberzeugungen, einen bedeutenden Rang ein. Es ist insbesondere keineswegs gleichgültig, ob die Existenz und Geltung der menschlichen Willensfreiheit in einem Volke allgemein anerkannt ist oder bezweifelt und verworfen wird. Wer da meint, daß die Willensfreiheit nur eine Illusion, der Mensch im Grunde nur der Spielball seiner Triebe, Gelüste, Begierden, nicht im Stande sey ihnen zu widerstehen und daher immer der stärksten unter ihnen folge, der wird auch keinen Versuch dazu machen, sondern ohne Weiteres ihrem Zuge nachgehen. Je mehr also die mechanistische (materialistische) Weltanschauung im Geist eines Volks und Zeitalters Verbreitung findet, und jemehr demgemäß an der Macht des Willens gezweifelt wird, desto mehr Menschen werden, statt nach Selbstbeherrschung zu trachten, freiwillig ihren Gelüsten sich hingeben und mit deren Unüberwindlichkeit sich entschuldigen. Der Determinist, der ohne sorgsame Erwägung aus bloßen Scheingründen die menschliche Willensfreiheit bestreitet und damit die Herrschaft der Begierden und Affecte proclamirt, ladet mithin die Verantwortlichkeit auf sich für die verbrecherischen und unsittlichen Handlungen aller Derer, die er durch seine Scheingründe überzeugt hat. —

Endlich hat man sogar Wesen und Begriff der Sittlichkeit selber in's Feld gerufen, um mit ihrer Hülfe die Willensfreiheit zu bekämpfen. Die Annahme der Willensfreiheit, meint man, sey mit der Festigkeit und Zuverlässigkeit des Charakters, einem wesentlichen Elemente der ethischen Natur des Menschen, unverträglich. Statuire man, daß der Mensch bei jeder Gelegenheit, unter denselben

Umständen und Verhältnissen ganz anders handeln könne als er bisher gehandelt hat, so könne von Willensfestigkeit und Sicherheit, also von Charakter überhaupt wie von Erziehung, Besserung ꝛc. nicht die Rede seyn. Die Thatsache, daß es feste, bestimmte Charaktere und nicht allgemeine Charakterlosigkeit giebt, daß die Erziehung von großem Einfluß ist, widerspreche mithin der vorausgesetzten Willensfreiheit.

Der Einwand geht offenbar wiederum von jenem Hirngespinnst einer grund- und bodenlosen Willkür aus. Nur gegen diese falsche Freiheit hat er Geltung, die wahre trifft er gar nicht. Denn was zunächst die Erziehung betrifft, so setzt alle Erziehung zur Sittlichkeit die Willensfreiheit voraus: ohne dieselbe ist sie ebenso schlechthin unmöglich wie die Erziehung eines Steins. Muß der Mensch, wie der Stein dem Gesetze der Schwere gehorcht, so dem Gesetze seiner Natur, das in seinen Trieben, Strebungen, Begierden sich äußert, ihm selber unbewußt folgen, so kann von einer Beeinflussung seines Wollens und Thuns schlechthin nicht die Rede seyn. Alle Erziehung zur Sittlichkeit kann nur bestehen in einer Anleitung zur Selbstbeherrschung, und Selbstbeherrschung ist eben nur die Behauptung und Geltendmachung des eignen Selbsts gegenüber den einzelnen Impulsen, Anregungen, Affecten, mögen sie von außen oder innen kommen. Welche Mittel dem Erzieher für die Erreichung seines Zwecks zu Gebote stehen und wie sie anzuwenden seyen, hat nicht die Ethik, sondern die Pädagogik zu erörtern. Ein Hauptmittel indeß ist offenbar die Strafe. Die Erinnerung an den Schmerz der Strafe wird das Kind zurückhalten, sich unmittelbar seinen Gelüsten und Begierden hinzugeben, wird es veranlassen, sie im Bewußtseyn zu sistiren, den Erfolg zu erwägen ꝛc. Je öfter es dies thut, desto mehr bethätigt sich das oben erwähnte Gesetz, nach welchem jede organische wie psychische Kraft durch Uebung (Wiederholung derselben Acte) an Stärke gewinnt, desto leichter wird es ihm also werden, seinen Gelüsten und Begehrungen Widerstand zu leisten, bis ihm die Selbstbeherrschung zur Fertigkeit und Gewohnheit wird. — Denselben Verlauf nimmt der Proceß der Besserung, möge er von der Erziehung durch Andre oder von der Selbsterziehung ausgehen. Denn für alle Besserung ist wiederum die Selbstbeherrschung die nothwendige Bedingung: sie besteht zunächst selber nur in der allmälig erstarkenden Selbstbeherrschung. Auch

sie hat mithin die Willensfreiheit zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung: ohne sie ist Besserung ebenso unmöglich wie Erziehung.

Mit diesen Sätzen ist bereits die Widerlegung des Haupteinwands, der auf die Thatsache des sittlichen Charakters sich stützt, angebahnt. Auf den ersten Blick erscheint der Einwand sehr plausibel: Willensfreiheit und Willensfestigkeit scheinen sich zu widersprechen. Allein was ist dieser sogenannte Charakter? was ist die begriffliche Bedeutung dieses vielgebrauchten, aber selten richtig verstandenen Worts? Der Charakter ist der Ausdruck der ethischen Vergangenheit des Menschen, die Resultante einer Vielheit von Factoren und Elementen, wurzelnd in den angebornen Trieben und Kräften, Anlagen, Fähigkeiten und deren ursprünglichem Maaße, bedingt durch die größere oder geringere Ausbildung derselben, durch Erziehung, Lebensverhältnisse und Lebensgang, durch Gewohnheit und Angewöhnung, und vor Allem durch die Ausübung der Willensfreiheit. Ohne die letztere hat der Charakter nicht nur keinen Werth, sondern gar keine Bedeutung. Niemand, der weiß was er sagt, spricht vom Charakter eines Steins, einer Pflanze, einer Auster. Jene mannichfaltigen Factoren können, wie die tägliche Erfahrung zeigt, ein sehr schwankendes, unbestimmtes und unsicheres Facit ergeben, einen Charakter, dessen Kennzeichen in der Charakterlosigkeit besteht. Sie können aber auch zu jener Festigkeit, Schärfe und Deutlichkeit der Umrisse der ethischen Gestalt des Menschen führen, die wir meinen, wenn wir sagen: dieser Mensch sey ein Charakter. Die Verschiedenheit des Ergebnisses beruht aber im Grunde ganz und gar auf der Willensfreiheit und ihrer Ausübung. Nur wenn der Mensch durch constante Uebung die Selbstbeherrschung bis zur Fertigkeit und Gewohnheit erhoben hat, wird er im Stande seyn, sie unter den wechselnden Umständen und Verhältnissen, gegenüber den mannichfaltigen Impulsen, Anregungen, Affecten, sich zu bewahren, und die Bahn, die er kraft seiner Willensfreiheit eingeschlagen, möge sie zur Tugend oder zum Laster führen, fest und stetig zu verfolgen. Im entgegengesetzten Falle wird das Ergebniß jenes unsichere, unberechenbare Schwanken zwischen Rechts und Links, jenes Zickzack der Bewegung seyn, das wir Charakterlosigkeit nennen. Ohne die Willensfreiheit wäre dieser, mannichfaltige Zwischenstufen zulassende, Gegensatz unmöglich. Jeder Mensch würde immer nur gemäß den

äußeren und inneren Zuständen und Umständen, Verhältnissen und Beeinflussungen, in denen er sich gerade befindet, handeln, und da diese beständig sich ändern, so würde allgemeine Charakterlosigkeit die nothwendige Folge seyn. Wie viel zu dem Ergebnisse im einzelnen Falle, möge es Charakterfestigkeit oder Charakterlosigkeit seyn, neben der Willensfreiheit die übrigen mitwirkenden Factoren beigetragen haben mögen, kümmert uns hier nicht, — genug, das Resultat ist nur erklärlich, weil wesentlich bedingt, durch die Voraussetzung der Willensfreiheit, und Charakter und Willensfestigkeit (constante Selbstbeherrschung) widersprechen dieser Voraussetzung so wenig, daß sie vielmehr ohne dieselbe völlig unbegreiflich wären. —

Sonach ergiebt sich: die Freiheit des Willens in dem dargelegten wahren Sinne des Worts folgt nicht nur aus der Natur des Willens selbst, ist nicht nur bezeugt durch zahlreiche unbestreitbare Thatsachen, sondern behauptet auch siegreich ihre positive Geltung gegen alle die Argumente, die man wider sie vorgebracht hat. Damit ist zugleich erwiesen, daß die Annahme derselben die conditio sine qua non ist, ohne welche von Ethik und einer ethischen Seite des menschlichen Wesens nicht die Rede seyn kann. Denn die Willensfreiheit fällt, wie gezeigt, mit der Willenskraft in Eins zusammen. Ein Wesen ohne Willen kann aber offenbar weder Rechte noch Pflichten, weder juristische (gesetzliche) noch moralische Befugnisse und Verbindlichkeiten haben; und wie es sinnlos ist, von den Rechten und Pflichten eines Steins zu reden, so verliert das Wort Ethisch allen Sinn, wenn die Worte: Gesetz, Recht, Pflicht, sinnlos werden. Wer die Willensfreiheit leugnet, muß mithin consequenter Weise alle gesellschaftlichen Institutionen, alle Staats- und Gemeindeverbände, die nur auf den Begriffen von Gesetz, Recht und Pflicht ruhen, für sinnlose Traditionen (oder etwa für erbliche „Krankheiten" der Völker) erklären und auf deren Abschaffung bringen, um nach dem Muster der Thiere im Walde einen gesunden, naturgemäßen Zustand herzustellen!

Allein so gewiß die Willensfreiheit Voraussetzung und Bedingung des menschlichen Ethos ist, so erhält sie doch selbst erst eine ethische Bedeutung, eine ethische Qualification gegenüber den Begriffen von Gesetz, Recht und Pflicht. Ja sie wird selbst erst Willensfreiheit im wahren eigentlichen Sinne des Worts gegenüber den Impulsen, welche von der ethischen Natur des Menschen aus-

gehen. Wäre das Wesen des Menschen ohne alle ethischen Elemente, d. h. wäre er kein Mensch, sondern nur ein höheres, klügeres Thier, indem er von Natur, wollend und handelnd nur seinen Bedürfnissen, seinen Trieben und Gelüsten, nur dem Streben nach Genuß und Wohlbefinden folgte, so sänke die Freiheit herab zu einem bedeutungslosen Spiel der Reflexion, der bloßen Ueberlegung und Erwägung der Frage, welche von den möglichen Handlungen den größten, dauerndsten Genuß gewähren dürfte. Von dieser Voraussetzung aus kann von Willensfreiheit nicht mehr die Rede seyn: sie löst sich in den bloßen Schein einer freien Wahl auf. Denn in Wahrheit entscheidet unter jener Voraussetzung der Wille nicht, sondern gehorcht willenlos dem stärkeren Triebe, der überwiegenden Neigung, der aus der Ueberlegung entspringenden Vorstellung der größeren Lust. Der Mensch wäre ohne alle Selbständigkeit, kein Selbst, sondern wie das Thier der Sklave seiner Triebe und Begierden, und hätte nur den zweideutigen Vorzug jener Fähigkeit des Ueberlegens und Erwägens, durch die nichts weiter gewonnen würde, als das zweck- und sinnlose Bewußtseyn, daß er der Sklave seiner Triebe und Begierden sey. —

Erst wenn und wo der Wille einem Gesetze gegenübergestellt ist und damit zu wählen hat zwischen der Befolgung und Nichtbefolgung desselben oder was gleichbedeutend ist, zwischen einem Seynsollenden und Nichtseynsollenden, — weß Inhalts dasselbe auch seyn möge, — erst da ist seine Entscheidung eine freie und gewinnt einen ethischen Sinn und Werth. Ohne diese Beziehung wäre jede Handlung ein ebenso rein natürliches Ereigniß, wie etwa die Drehung des Windes nach Ost oder West. Denn ob der Wind nothwendig (weil ohne Willen) oder freiwillig sich dreht, ist an und für sich ganz gleichgültig: die Natur würde Natur (ohne ethische Bedeutung) bleiben, auch wenn alles Geschehen in ihr von freien Kräften ausginge. Eine Handlung im ethischen Sinne würde die Drehung des Windes erst, wenn anzunehmen wäre, nicht nur daß er beliebig nach Ost oder West sich drehen könne, sondern auch daß er einem Gesetze gegenüberstehe, dem er folgen oder nicht folgen könne.

Das Gesetz kann der Wille sich nicht selbst gegeben haben. Denn ein Gesetz, wie es auch immer lauten möge, das Ich mir selber gesetzt, also auch beliebig aufheben kann, und das mithin

nur so lange Geltung hat als Ich es will, ist kein Gesetz, weil sein Inhalt kein Sollen, sondern eben nur ein Wollen ist: ein Gesetz, das nichts fordert, nichts vorschreibt, nichts gilt wenn ich seine Geltung nicht will, steht in Widerspruch mit seinem eignen Begriff wie mit seinem Namen.

Damit aber erhebt sich die Schwierigkeit, durch die Kant zu der eben zurückgewiesenen Annahme einer ursprünglichen Autonomie der Vernunft (Willensfreiheit) geführt ward. Es fragt sich: wie kann die Willensfreiheit zusammen bestehen mit einem ihr gegenüberstehenden Gesetze, das sie als solches anerkennt und das seine Befolgung wenn auch nicht erzwingt, doch fordert, und damit die Selbstnegation der Willensfreiheit verlangt? Ist die Freiheit nicht eben damit schon aufgehoben, daß ihr zugemuthet wird, sie solle so und so sich entscheiden? Ist jedes Gesetz nicht eine Schranke, eine Beeinflussung des Willens, und ist beschränkte, beeinflußte Freiheit nicht ein Widerspruch?

Diese Schwierigkeit kann, wenn überhaupt, nur gelöst werden durch eine eindringende, sorgfältige Forschung nach Grund und Ursprung unsrer ethischen Begriffe.

III. Grund und Ursprung unsrer ethischen Begriffe.

Erfahrung und Geschichte lehren und es ist daher eine allgemein anerkannte Thatsache, daß eine über den Familienverband hinausgehende Vergesellschaftung (Lebensgemeinschaft) von Menschen nirgend besteht noch je bestanden hat ohne irgend welche allgemeine Bestimmungen, die unter den Namen von Sitte, Recht, Gesetz als bindende Normen für das Thun und Lassen der Einzelnen gelten. Es ist eine ebenso unleugbare Thatsache, daß selbst der nächste Familienverband sich unhaltbar auflöst, wenn in ihm nicht der Wille des Vaters (resp. der Mutter) die Stelle des Gesetzes vertritt.

Die Thatsache, die, weil sie eben schlechthin allgemein, bei allen Völkern zu allen Zeiten sich findet, nur in ursprünglichen Grundelementen der menschlichen Natur wurzeln kann, hat die Ethik zu erklären, d. h. aus den ihr zu Grunde liegenden Elementen (Factoren) abzuleiten. Denn in ihr zeigt sich ja, daß in Wirklichkeit stets und überall der Willensfreiheit das Gesetz gegen-

überſteht; es erſcheint in ihr thatſächlich gegeben, was der Begriff des Ethos fordert, die conſtante Beziehung und Verknüpfung von Freiheit und Geſetz. Damit iſt indeß die Ethik keineswegs verpflichtet, auf den Streit über die erſte Entſtehung der Staaten ſich einzulaſſen. Darüber hat die Staats- und Rechtsgeſchichte zu entſcheiden, wenn ſie es vermag. Denn nicht darum handelt es ſich, ob hiſtoriſch der Volks- und Staatsverband allmälig aus dem Familienleben und der natürlichen Verbindung ſeiner einzelnen Glieder hervorwuchs, oder ob die entfeſſelte Selbſtſucht, der Eigenwille, Herrſch- und Habgier und die daraus entſpringende Gewaltthat des Stärkeren die Menſchen zur Gründung von Geſetz und Ordnung veranlaßt haben. So gewiß es iſt, daß unter der Vorausſetzung allgemein herrſchender Selbſtſucht, Willkür und Gewaltthätigkeit keine menſchliche Geſellſchaft beſtehen kann, ſo folgt doch daraus keineswegs, daß es einen ſolchen Zuſtand, einen ſolchen „Krieg Aller gegen Alle“ jemals gegeben, ſondern eher daß es ihn nicht gegeben habe. Kurz, die Frage iſt nicht, wie der Staat hiſtoriſch entſtanden, — möglicher Weiſe kann er bei verſchiedenen Völkern in verſchiedener Art ſich gebildet haben, — ſondern: worauf es beruht, daß keine Vergeſellſchaftung der Menſchen ohne Geſetz und Recht oder ein Surrogat von Recht und Geſetz beſtehen kann. Denn die thatſächlich ſchlechthin allgemeine Verbindung des menſchlichen Geſellſchaftslebens mit Geſetz und Recht kann nur auf einer begrifflichen Zuſammengehörigkeit beider beruhen, alſo auf einer inneren Nothwendigkeit, die in der äußeren thatſächlichen Erſcheinung nur zu Tage tritt: die ſtets und überall ſich gleichbleibende Wirkung ſetzt eine eben ſolche Urſache, d. h. eine nothwendige, ſo und nicht anders wirkende Urſache voraus. Aus dieſer Nothwendigkeit folgt indeß unmittelbar, daß auch der Inhalt von Recht und Geſetz nicht bloß von der Willkür, der Selbſt- oder Herrſchſucht Einzelner dictirt, noch bloß zum Schutz gegen Uebermuth und Gewaltthat der Stärkeren erſonnen ſeyn kann, daß vielmehr, ſollte hiſtoriſch irgendwo ein Geſetz nur gewaltſam aufgeſtellt und aufrecht erhalten worden ſeyn, dies in Wahrheit nicht Recht und Geſetz war noch dafür gelten kann. Denn das allgemein Nothwendige kann nicht aus ſeinem Gegentheil, der Willkür des Einzelnen, das Recht nicht aus dem Unrecht, ſo wenig wie Etwas aus Nichts hervorgehen. Und gegenüber der Maſſe des

Volks oder Stammes ist, wie von selbst einleuchtet, kein Einzelner so stark, daß er Zwang und Gewalt üben und seinen Willen wider den ihrigen zur Geltung bringen könnte. Es bedarf mithin nicht erst einer Vereinbarung der Schwächeren, um Satzungen wider ihn aufzustellen: wo der Stärkere gezwungen werden kann, sich solchen Satzungen zu fügen, da ist er schon nicht mehr der Stärkere, und die Satzungen sind überflüssig. Vielmehr auch der Stärkste kann ursprünglich nur dadurch zur Macht gelangt seyn, daß seinem Willen alle Uebrigen — oder doch die Meisten, die Stärksten, die Besten — zustimmten, d. h. daß sie seinen Willen für den richtigen, den gegebenen Zuständen und Verhältnissen der Gesammtheit entsprechenden und somit für den rechten Willen erachteten. Ebenso kann auch das einzelne Familienoberhaupt, der Stammälteste, der Patriarch, seine angestammte Würde nur so lange behaupten, als sein Eigenwille in derselben Weise mit dem allgemeinen Willen (des Stammes, Geschlechts) zusammenstimmt.

Mag daher immerhin das geltende Recht durch den Willensausdruck eines Einzelnen zuerst formulirt und als Gesetz aufgestellt worden seyn, es wird doch nur Recht und Gesetz, weil es ebenso ursprünglich allgemeiner Wille war und zwar Wille, der auch die allgemeine Geltung seines Inhalts wollte und beanspruchte. Ob dieser Proceß mit klarem Bewußtseyn und ausgesprochener Absicht sich vollzogen, oder unbewußt und unwillkürlich Recht und Gesetz auf diesem Wege zur Geltung gekommen, ist gleichgültig. Liegt es in einer inneren Nothwendigkeit, daß Gesellschaft, Recht und Gesetz nur zusammen bestehen können, so werden sie auch von selbst, ohne bewußte Absicht, ohne ausgesprochene Willensacte zusammen sich bilden und entwickeln (Rousseau's Contrât social als Ausgangspunkt der Staatenbildung ist mithin eine in der Luft schwebende Hypothese). Es fragt sich vielmehr zunächst nur: woher jene Einstimmigkeit, jene — bewußte oder unbewußte — Gemeinschaft des Willens und seines Inhalts?

Als Gemeinschaft des Willens kann sie nur beruhen auf der Gemeinschaft oder wesentlichen Gleichheit des Motivs, das dem Willensacte zu Grunde liegt, sey es, daß es denselben unmittelbar hervorruft oder durch einen freien Entschluß erst zum Motiv gemacht wird. Man hat daher versucht, Vergesellschaftung, Gesetz und Recht aus den natürlichen Trieben und Strebungen des

Menſchen abzuleiten. Insbeſondre hat man gemeint, daß der allgemeinſte Trieb aller Menſchen, der Trieb nach Glückſeligkeit, die Vergeſellſchaftung und mit ihr Recht und Geſetz hervorgerufen habe. Salus reipublicae ultima ratio: Recht und Geſetz können dauernd nur beſtehen, wenn ſie dem allgemeinen Wohl als Mittel dienen, die Glückſeligkeit Aller fördern; alſo können ſie auch nur aus dem allgemeinen Triebe nach Glückſeligkeit entſprungen ſeyn.

Allein die natürlichen, organiſchen wie pſychiſchen Triebe gehen, wie die Pſychologie zeigt (vergl. S. 569 ff.) nur auf Einzelnes, nie auf ein Allgemeines, Gemeinſames, weil immer nur auf die Befriedigung der Bedürfniſſe des Einzelnen. Auch der Glückſeligkeitstrieb macht davon keine Ausnahme. Es kann zwar keinem Zweifel unterliegen, daß dieſer Trieb überall zur Gründung der menſchlichen Geſellſchaft mitgewirkt haben wird. Denn es leuchtet Jedem nach kurzer Erfahrung und einiger Ueberlegung ein, daß gewiſſe Bedürfniſſe der menſchlichen Natur nur durch ſie, andre wenigſtens leichter und ſicherer in dem Zuſammenleben mit Andern ſich befriedigen laſſen. Will man aber vom Glückſeligkeitstriebe aus den Inhalt allgemein geltender Geſetze beſtimmen, ſo muß man nothwendig wiſſen, worin die Glückſeligkeit des Menſchen, das allgemeine Wohl beſtehe. Vom Standpunkt der natürlichen Triebe aus ſcheint die Antwort leicht gefunden: die Glückſeligkeit iſt die volle Befriedigung aller menſchlichen Bedürfniſſe, Triebe und Strebungen. Allein die Bedürfniſſe, Triebe und Strebungen, Neigungen und Begierden, ſind nicht nur an ſich viele und mannichfaltige, ſondern auch bei den verſchiedenen Menſchen in ſehr verſchiedenem Maaße der Stärke und Dringlichkeit angelegt. Wie jeder Trieb nur auf die Befriedigung eines beſtimmten Bedürfniſſes und jedes Bedürfniß wiederum auf ein beſtimmtes einzelnes Object gerichtet iſt, ſo giebt es im Grunde gar keinen Trieb nach Glückſeligkeit-überhaupt. Jedenfalls weiß der Trieb ſchlechthin nichts von einem allgemeinen Wohl: er geht immer nur auf die Glückſeligkeit des einzelnen Individuums, und ſelbſt von deſſen Glückſeligkeit-überhaupt, von einem dauernden, conſtanten Glückszuſtande des Einzelnen weiß er nichts, ſondern immer nur vom Wohlgefühl durch ſeine auf ein einzelnes Object gerichtete Befriedigung. Er kommt daher mit dem Glückſeligkeitstriebe andrer Individuen leicht in Conflict, weil das Object, auf das er gerichtet iſt, auch von

Andren erstrebt wird. Vom bloßen Glückseligkeitstriebe aus kann offenbar nicht gefordert werden, daß ich auf ein Object verzichte bloß darum, weil es ein Andrer begehrt oder sich seiner bereits bemächtigt hat: mein Glückseligkeitstrieb hat an sich die gleiche Geltung und Berechtigung wie der jedes Andern. Endlich gehört zur Glückseligkeit nach ihrer obigen Begriffsbestimmung auch die Befriedigung der selbstsüchtigen Triebe, der Herrschsucht, der Habgier, des Neides ꝛc. Die angeführte populäre Begriffsbestimmung menschlicher Glückseligkeit genügt mithin nicht: sie giebt auf die vorliegende Frage keine Antwort, weil aus ihr schlechthin nichts für die Fassung des Inhalts allgemein gültiger, das allgemeine Wohl bezweckender Gesetze sich ergiebt. Eine Bestimmung desselben ist offenbar nur möglich, wenn der Begriff des allgemeinen Wohls anderweitig festgestellt ist, und dieses kann nicht als Befriedigung der mannichfaltigen Bedürfnisse, Triebe und Strebungen jedes Einzelnen bestimmt werden, weil eine für Alle gleichmäßige Befriedigung derselben gerade in der ihr dienen sollenden Vergesellschaftung schlechthin unmöglich ist. Der objective, der Sache entsprechende, wahre Begriff des allgemeinen Wohls setzt vielmehr voraus, daß wir zur Erkenntniß desselben zu gelangen, die Wahrheit zu erkennen befähigt sind, d. h. er setzt voraus, daß wir den ethischen Begriff der Wahrheit bereits besitzen.

Jede eudämonistische Ethik, welche das menschliche Wohl mit dem Sittlichguten in dem Sinne identificirt, daß sie jenes zum Subject, dieses zum Prädicat, jenes zum Zweck, dieses zum Mittel macht, geht an demselben Dilemma zu Grunde. Wer Alles ohne Unterschied für gut (gesetzlich erlaubt, resp. gefordert) erklärt, was das allgemeine Wohl begründet und fördert, oder doch nicht beeinträchtigt, hat nicht nur die Frage zu beantworten, worin das allgemeine Wohl bestehe, sondern muß auch consequenter Weise dem Einzelnen alle Maaßlosigkeit, Ausschweifung, Liederlichkeit gestatten, sobald nur das Wohl keines Andern dadurch verletzt wird, und kann ohne Widerspruch mit sich selbst den natürlichen Egoismus, der im Fall des Zweifels das eigne Wohl dem fremden vorzieht, unmöglich für unsittlich erklären. Denn um zu beweisen, daß er dazu nicht berechtigt sey, daß wenigstens dem Gesammtwohl Aller der Einzelne in keinem Falle sein eignes Wohl vorziehen dürfe, müßte entweder dies Nichtdürfen anderweitig festgestellt, oder dar-

gethan werden, daß immer und überall durch das Geſammtwohl Aller auch das Wohl des Einzelnen bedingt ſey und gefördert werde. Es müßte ſich alſo zeigen laſſen, nicht nur worin das allgemeine Wohl überhaupt, ſondern auch worin es in jedem einzelnen Falle beſtehe. Ließe ſich dies nachweiſen, ſo wäre damit die eudämoniſtiſche Ethik, im Widerſpruch mit ihrem Principe, ſtatt auf das Streben nach Glückſeligkeit, vielmehr auf die Erkenntniß des allgemeinen Wohls baſirt. Und ließe es ſich nicht mit voller Klarheit nachweiſen, ſo kann kein Einzelner verpflichtet ſeyn, ſein eignes Wohl zu opfern, obwohl möglicher Weiſe das Opfer nur zum allgemeinen Unheil ausſchlagen würde. Wer ſoll entſcheiden, ob der Nachweis geführt iſt? Und wie überhaupt können wir zu der Erkenntniß, worin das allgemeine Wohl beſtehe und was es in jedem Falle fordere, gelangen? Durch die Erfahrung offenbar nicht. Denn ſie zeigt uns überhaupt nirgend ein Allgemeines und am allerwenigſten ein allgemeines Wohlbefinden der Menſchen. Der Begriff deſſelben müßte alſo ein aprioriſcher, angeborener ſeyn. Aber das iſt ebenſo unmöglich, da wir überall nur durch Erfahrung lernen, daß die Befriedigung unſrer Bedürfniſſe, Triebe, Strebungen zu unſrem Wohlbefinden erforderlich iſt und wie, in welcher Ordnung, in welchem Grade und Maaße ſie zu befriedigen ſind, wenn ſie uns zum Wohle gereichen ſoll. Die Aufgabe iſt unlösbar. —

Schon Ariſtoteles hat es verſucht, Staat, Recht und Geſetz aus dem Geſelligkeitstriebe, aus der in der menſchlichen Natur gegründeten Nothwendigkeit des Zuſammenlebens herzuleiten. Und offenbar liegt in dieſem Triebe oder vielmehr in dem Plural der ſocialen Triebe, deren es, wie die Pſychologie (S. 614 f.) zeigt, mehrere giebt, der nächſte und erſte Impuls zur Vergeſellſchaftung der Menſchen. Aber für ſich allein genügt dieſer Ausgangspunkt ebenſo wenig wie der allgemeine Glückſeligkeitstrieb zur Löſung der Aufgabe, um die es ſich handelt. Die Geſelligkeitstriebe beruhen zwar auf dem allgemeinen, organiſchen wie pſychiſchen Bedürfniß des Zuſammenlebens der Menſchen; aber dies Zuſammenleben iſt nicht das Ziel ihres Treibens und Drängens, ſondern nur das Mittel, ihr Ziel zu erreichen. Denn der Menſch bedarf der Geſellſchaft nicht an und für ſich, ſondern nur um in und mittelſt der Geſellſchaft zur vollen Entwickelung und Ausbildung ſeines Weſens zu gelangen. Daher haben auch der Wiſſenstrieb, der

Thatendrang, das Streben sich persönlich geltend zu machen, eine Seite, von der sie zu den Geselligkeitstrieben zu rechnen sind. Hat der Mensch seine Ausbildung, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade erreicht, so kann er auch ohne geselligen Verkehr bestehen, wie die alten Anachoreten und ihre modernen Antipoden, die amerikanischen Squatters, beweisen. Geht aber der Trieb an sich nicht auf die Geselligkeit selbst, so kann auch in ihm keine allgemeine Norm für die Organisation derselben liegen noch aus ihm allein abgeleitet werden. Auch er ist an und für sich nicht auf ein Allgemeines, Gemeinsames, sondern wie alle natürlichen Triebe insofern nur auf Einzelnes gerichtet, als der natürliche Mensch, bewußt oder unbewußt, die Gesellschaft nur braucht zur Erreichung bestimmter einzelner Zielpunkte, zur Erlernung der Sprache, zur Vermehrung seiner Vorstellungen und Kenntnisse, zur Mittheilung seiner Gedanken und Gefühle, zur Erlangung der Mittel für die Befriedigung seiner Neigungen und Begierden, zur Förderung seiner persönlichen Interessen. Gerade innerhalb der Gesellschaft und durch die Gesellschaft entwickeln sich erst die selbstsüchtigen Triebe, der Herrschsucht, des Ehrgeizes, der Ruhmgier, der Gewinnsucht ꝛc., und fördern in ihrer Weise die Zwecke der Gesellschaft. Bilden sie sich unter ihrer Mitwirkung und sind sie, wenn sie ein gewisses Maaß nicht überschreiten, den Zwecken der Gesellschaft förderlich, so kann vom Standpunkt und im Namen der Gesellschaft ihre Geltendmachung unmöglich beschränkt oder verboten, keiner von ihnen für unstatthaft, tadelnswerth, unsittlich erklärt werden. Der Geselligkeitstrieb an und für sich weiß mithin nicht nur nichts von allgemeinen Gesetzen, nach denen die Gesellschaft zu gestalten wäre um ihr Bestehen zu sichern, sondern auch nichts von allgemeinen sittlichen Principien, deren unbedingte Geltung in ihnen selbst läge.

Nur wenn man die einzelnen Zielpunkte, auf welche die socialen Triebe gerichtet sind, unter dem allgemeinen Zweck der vollen und vollkommenen Ausbildung des menschlichen Wesens zusammenfaßt und von diesem Zwecke ausgeht, scheint ein Princip gewonnen zu seyn, von welchem aus die Gesetze für Organisation der Gesellschaft sich ableiten ließen, indem sie als die Mittel und Bedingungen zur Realisirung des allgemeinen Zweckes nachgewiesen würden. Es läßt sich auch gegen die Berechtigung zu einer solchen

Zusammenfassung nichts einwenden. Denn es ist eine höchst beachtenswerthe, bisher nur zu wenig beachtete Thatsache, daß der Mensch von Natur einen Trieb zur Vervollkommnung seiner selbst besitzt. Er fällt in Eins zusammen mit dem ebenso mächtigen als unbestreitbaren Triebe der Entwickelung und Ausbildung, dem Grundtriebe, in welchem alle socialen Triebe wie die Zweige in ihrem Stamme wurzeln. Denn dieser Trieb inhärirt allen organischen wie psychischen Kräften, Vermögen und Fähigkeiten des Menschen: jede von ihnen trägt, wie die Psychologie (S. 573 ff.) zeigt, in sich selbst einen Impuls nicht nur sich zu äußern und zu bethätigen, sondern auch den Kreis ihres Wirkens beständig zu erweitern, d. h. sich selbst zu stärken und zu kräftigen. Daher die Lust jedes Menschen, die schon im Kinde sich zeigt, seine Kräfte zu üben, durch Uebung zu Fertigkeiten zu erhöhen und diese Fertigkeiten geltend zu machen. Daher der oft unwiderstehliche Drang der s. g. Genies, der mit einem besonderen Talente begabten Menschen, dieses Talent auszubilden und auszuüben. Daher die Freude jedes Menschen an der Entwickelung seiner Fähigkeiten, an der Erweiterung seines Wirkungskreises, an der Vermehrung seiner Kenntnisse; daher der Schmerz über die Abnahme der Kräfte, das unangenehme Gefühl, gegen Andere an Kraft und Begabung zurückzustehen. Daher der Trieb nach einer Gemeinschaft und Einigung mit Andern, durch welche nicht nur die eigne Kraft geweckt, ausgebildet, gestärkt, sondern auch das eigene Wesen ergänzt und vervollständigt wird. — Allein dieser natürliche Vervollkommnungstrieb geht nur auf Entwickelung, Ausbildung, Stärkung der gegebenen Kräfte ohne Unterschied ihrer Beschaffenheit wie ohne Unterschied der Zwecke und Zielpunkte, zu deren Erreichung sie verwendet werden. Auch der Verbrecher trachtet nach Ausbildung seiner verbrecherischen Fähigkeiten und freut sich der gewonnenen größeren Geschicklichkeit in der Uebung seiner Verbrechen. Der natürliche Vervollkommnungstrieb zielt mithin nur auf eine quantitative Ausbildung, auf eine Erhöhung des Maaßes der Kräfte und Fähigkeiten. Die Befriedigung desselben kann daher an sich so wenig für ethisch, gut oder sittlich gelten wie die Befriedigung des Geselligkeits-, des Wissenstriebes ꝛc.: sonst müßte auch Essen, Trinken, Schlafen schon an sich selbst ein sittliches Thun seyn. Von einer qualitativen Ver-

vollkommnung des Menschen weiß er schlechthin nichts; von einer ethischen Entwickelung, die auf ihn sich basirte oder aus ihm folgte, kann mithin nicht die Rede seyn. Soll mit der quantitativen eine solche qualitative Vervollkommnung sich verbinden, so müssen wir anderswoher wissen, worin die ethische Vollkommenheit des Menschen bestehe, d. h. wir müssen die ethischen Begriffe, um deren Ursprung es sich handelt, bereits besitzen. —

Das Resultat ist sonach wiederum nur: der Geselligkeits- und natürliche Vervollkommnungstrieb mag immerhin den ersten Anlaß zur Vergesellschaftung der Menschen in sich tragen, zur Bestimmung des Inhalts von Gesetz, Recht, Sitte gewährt er für sich allein keine Handhabe.

Von den natürlichen Trieben hat man sich zu den natürlichen Gefühlen gewendet, und von ihnen aus die Entstehung unsrer ethischen Begriffe zu erklären gesucht. Es ist allerdings eine unzweifelhafte Thatsache, welche die Psychologie (S. 450 ff.) näher begründet und erläutert, daß wir im Allgemeinen — wenn nicht besondre Umstände und Verhältnisse entgegenwirken — mit den Leiden Andrer mitleiden, mit der Freude Andrer uns mitfreuen, d. h. daß uns die Freude Andrer ein angenehmes, ihr Leiden ein unangenehmes Gefühl hervorruft. Schon dies allgemeine Mitgefühl, meint man, verbinde die Menschen untereinander nicht bloß äußerlich und zu äußern Zwecken, sondern innerlich. Es werde zur Quelle ethischen Verhaltens und ethischer Bestimmungen, indem es von selbst zum allgemeinen Wohlwollen sich steigere. Denn indem wir das angenehme Gefühl der Mitfreude erstreben, das unangenehme des Mitleidens fliehen, versetzen wir uns unwillkürlich an die Stelle unsrer Mitmenschen, machen ihr Trachten nach Glückseligkeit zu dem unsrigen, und suchen ihr Wohl wollend und handelnd nach Kräften zu fördern. Von diesem Wohlwollen aus bilden sich unsre ethischen Begriffe (Normen, Principien) insofern von selbst, als wir unwillkürlich ein Wollen und Handeln, welches aus Wohlwollen entsprungen, von jedem andern unterscheiden. Und eben damit daß wir diesen Unterschied setzen und uns zum Bewußtsein bringen, sey implicite der Unterschied zwischen Sittlich und Unsittlich, Gut und Böse gesetzt. — Allein wenn das Wohlwollen nur aus dem Mitgefühl entspringt und mithin nur das eigne Wohlgefühl der Mitfreude erstrebt, so ist ein solches

Wollen und Handeln an und für sich wiederum so wenig ein sittliches, gutes, wie das Essen und Trinken, das auf das Wohlgefühl des befriedigten Hungers und Durstes ausgeht. Außerdem wäre es völlig willkürlich, von dieser Theorie aus die Freude, die Jemand beim Leiden eines ihm verhaßten Menschen empfände, für unsittlich zu erklären. Denn ist das Wohlwollen nur sittlich, weil es dem Menschen ein angenehmes Gefühl gewährt und damit zu seiner Glückseligkeit beiträgt, so kann die Schadenfreude nicht unsittlich seyn, da sie ebenfalls einen solchen Beitrag liefert und das Uebelwollen gegen einen mir feindlich Gesinnten ebenso natürlich ist wie das Wohlwollen gegen Andre. Um das Princip zu retten, hat man das Wohlwollen von dem natürlichen Mitgefühl losgerissen und nur dasjenige Wohlwollen für ein sittliches erklärt, in welchem wir *ohne* Rücksicht auf unser eigenes Wohlgefühl das fremde Leiden zu mildern und abzuwenden, das fremde Wohl, das fremde Streben und Wollen in unsren Willen aufnehmen und es handelnd zu fördern suchen. Allein von einem solchen Wohlwollen läßt sich offenbar nicht mehr behaupten, daß es ein allgemeines *natürliches* Element des menschlichen Wesens sey. Dem widersprechen die schlagendsten allbekannten Thatsachen. Es wäre also erst nachzuweisen, wie der Mensch zu einem solchen Wohlwollen komme, was ihn bewegen könne, seine Gesinnung, sein Wollen und Handeln uneigennützig dem fremden Wohl, dem fremden Streben und Wollen zu widmen. Außerdem leuchtet ein, daß keineswegs *jede* Einigung unsres Willens mit *jedem* beliebigen fremden sittlich heißen kann. Es kommt offenbar auf den *Inhalt* des fremden Willens an: wenn derselbe auf das Unsittliche, Böse oder auch nur auf das eigne Unheil seines Trägers gerichtet ist, kann ich offenbar mein Wollen und Wirken nicht mit ihm einigen, ohne mich eines unsittlichen Thuns schuldig zu machen. Ich muß also bereits wissen, was Gut und Böse, Recht und Unrecht ist, ehe ich dies Wohlwollen als Maxime meines Thuns und Lassens einsetzen kann. Auch das allgemeine, dem Wollen und Streben der ganzen Menschheit gewidmete Wohlwollen, die allgemeine Menschenliebe kann als Motiv meines Thuns d. h. als Einigung meines Willens mit dem Willen der Menschheit, nur dann sicher seyn das Gute zu fördern, wenn sie den Inhalt des allgemeinen Willens bereits kennt, und weiß, daß er ein sittlicher, auf das Rechte und

Gute gerichtet ist. Selbst wenn man (mit Hegel) ohne Weiteres annehmen wollte, daß der allgemeine Wille *als* allgemeiner die Norm des Sittlichen sey, — was doch nur eine petitio principii wäre, — so fragte es sich immer noch, *worin* der Inhalt des allgemeinen Willens bestehe. Ohne diesen Inhalt zu kennen und somit einen Begriff vom Sittlichen, Guten bereits zu haben, kann ich unmöglich im einzelnen Falle meinen Willen mit dem allgemeinen einigen oder vom allgemeinen normiren und bestimmen lassen. Außerdem endlich müßte auch zweifellos feststehen, daß diese Einigung meines Willens mit dem allgemeinen, diese allgemeine Menschenliebe geboten, eine *ethische Forderung* sey, ehe sie auf den Namen eines sittlichen Verhaltens und sittlichen Motivs Anspruch hätte. An dem Gebote hätten wir allerdings den Inhalt eines ethischen Begriffs gewonnen; aber wie kommen wir zur Kenntniß des Gebots? Auf diese Frage giebt die vorausgesetzte allgemeine Menschenliebe als Motiv unsres Wollens und Handelns nicht nur keine Antwort, sondern das Gebot ist überflüssig, kein Gebot, wenn das, was es fordert, die allgemeine Menschenliebe, das allgemeine Wohlwollen, der allgemeine Wille mit seinem vorausgesetztermaßen ethischen Inhalt, schon von Natur vorhanden ist.

Es hilft nichts, daß man (mit Herbart) an die Stelle des Mitgefühls und des natürlichen Wohlwollens ein unmittelbares, im Wesen des Menschen ursprünglich liegendes Wohlgefallen an den sittlichen, Mißfallen an den unsittlichen (wirklichen wie bloß vorgestellten) Handlungen, Willensacten und Willensverhältnissen setzt, und damit die Ethik auf die Aesthetik zu basiren sucht. Abgesehen davon, daß aus so unbestimmten, flüssigen, vorübergehenden Elementen nur durch eine höchst unsichere Abstraction der Inhalt ethischer Begriffe („Musterbegriffe" nennt sie Herbart) sich gewinnen läßt, abgesehen davon, daß das Wohlgefallen und Mißfallen bei den verschiedenen Menschen offenbar nicht das gleiche und selbige ist — denn sonst müßten auch die ethischen Urtheile überall die gleichen seyn, — abgesehen endlich davon, daß das Kind, so lange sein ethisches Bewußtseyn nicht geweckt ist, nichts von einem Wohlgefallen und Mißfallen an menschlichen Handlungen zeigt, daß es also kein ursprüngliches Element der menschlichen Natur ist; so fällt man mit diesem (von Shaftesbury ent-

lehnten) Gedanken entweder in das eudämonistische Princip zurück, oder begeht eine petitio principii, indem man voraussetzt, was zu beduciren war. Denn faßt man das Wohlgefallen und Mißfallen als Aeußerung eines Gefühls, das, wie jedes Gefühl, von dem es erweckenden Gegenstande und dessen Beschaffenheit abhängt, so fällt das Wohlgefallen mit dem angenehmen, das Mißfallen mit dem unangenehmen Gefühl, das der Gegenstand erweckt, in Eins zusammen. Im Gefühl läßt sich das Gefällige und das Angenehme, das Mißfällige und das Unangenehme nicht trennen: das Wohlgefallen ist eben selbst nur ein angenehmes, das Mißfallen ein unangenehmes Gefühl. Das ist schon durch die Wortbezeichnung ausgedrückt und wird durch die Thatsachen des Bewußtseyns bestätigt. Soll ich also eine Handlung nur darum thun, weil sie mir selbst und Andrer Wohlgefallen, die entgegengesetzte unterlassen, weil sie Mißfallen erweckt, hat mithin mein Thun und Lassen zum Grunde und Zweck nur die Erregung des angenehmen, die Vermeidung des unangenehmen Gefühls, so ist diese Maxime offenbar in nichts verschieden von dem eudämonistischen Princip. Folglich treffen sie auch alle die Einwendungen, die wir gegen jede eudämonistische Ethik erheben mußten. Faßt man dagegen das Wohlgefallen wie das Mißfallen als die Folge eines Urtheils, zu dem der angeschaute oder vorgestellte Willensact mir Anlaß giebt und in dem meine Auffassung desselben und sein Verhältniß zu meinen Gefühlen, Strebungen, Begriffen sich ausdrückt, so ist das eine wie das andre offenbar nichts Erstes und Unmittelbares, sondern hat nothwendig nicht nur den Act der Urtheilsfällung selbst, sondern auch einen Maaßstab der Beurtheilung, ohne den das Urtheil unmöglich ist, zu seiner Voraussetzung, d. h. wir müssen ethische (normative) oder „Musterbegriffe" bereits haben, ehe wir das Urtheil, das doch ein ethisches seyn soll, fällen können. Wir haben ja bekanntlich auch Gefallen an der Gewandtheit eines Seiltänzers, an der überraschenden Schnellkraft eines Taschenspielers, an der bloßen Geschicklichkeit, Energie, Kühnheit jedes Thuns und Wirkens, worin auch Motiv und Zweck desselben bestehen möge, Mißfallen am Gegentheil. Woran vermögen wir den Unterschied zwischen diesem Wohlgefallen und jenem ethischen, aus welchem die sittlichen Musterbegriffe sich ergeben sollen, zu erkennen, wenn wir nicht einen Begriff, eine Vorstellung, ein Gefühl

vom Ethiſchen bereits haben? Setzt ſonach das Wohlgefallen und Mißfallen, wenn es zur Bildung unſrer ethiſchen Begriffe führen ſoll, voraus, daß es an Handlungen von ethiſcher Bedeutung ſich äußere und inſofern ſelber ein ethiſches ſey, ſo ſetzt es eben damit voraus, daß wir den Unterſchied des Ethiſchen vom Nicht-ethiſchen bereits kennen.

Jedenfalls hat eine Ethik, welche die ſittlichen Begriffe und Urtheile auf die Aeſthetik, auf den „ſittlichen Geſchmack" zu gründen unternimmt, die Verpflichtung, Weſen und Begriff des ſogenannten Geſchmacks ſorgfältigſt zu erörtern. Der Ausdruck ſtellt das damit bezeichnete pſychiſche Element in Analogie mit dem organiſchen Sinn der Zunge: er ſcheint andeuten zu ſollen, daß, wie die Zunge das Wohl- und Uebelſchmeckende empfindet, ſo die Seele durch einen ähnlichen pſychiſchen Sinn das Sittliche und Unſittliche empfinde, indem jenes ein Gefühl des Wohlgefallens, dieſes des Mißfallens hervorrufe. Iſt dies die Meinung, ſo würde folgen, daß, wie die organiſche Empfindung nur durch eine Reizung des organiſchen Sinnes entſteht, ſo auch die Entſtehung dieſes pſychiſchen Gefühls auf eine Affection der Seele durch die Anſchauung oder Vorſtellung eines beſtimmten Handelns, Wollens oder Willensverhältniſſes zurückgeführt werden müſſe. Dann aber leuchtet ein, daß wir, ſo gewiß nur die Erfahrung uns lehrt, was wohl- und was übelſchmeckend iſt, ſo gewiß auch nur aus Erfahrung lernen könnten, welche Willensacte unſer Wohlgefallen, welche unſer Mißfallen erregen. Nur durch fortgeſetzte Unterſcheidung und Vergleichung der vielen einzelnen Fälle würde ſich ermitteln laſſen, ob und wie weit ſie durch ein gleiches Wohlgefallen und Mißfallen als durch ein ihnen gemeinſames Merkmal unter einander verknüpft ſeyen; und nur auf dieſem Wege würden ſich Artbegriffe von Willensacten und Willensverhältniſſen gewinnen laſſen, welche als Muſterbegriffe des Wollens und Handelns aufgeſtellt werden könnten. Allein allgemein gültige ethiſche Begriffe und Urtheile — und nur unter der Bedingung allgemeiner Gültigkeit ſind ſie ethiſche — laſſen ſich offenbar auf dieſem Wege nicht gewinnen und noch weniger nachweiſen und begründen. Denn abgeſehen davon, daß die Erfahrung uns ein wahrhaft Allgemeines, in allen Fällen Gleiches, auf keinem Gebiete zeigt und zu zeigen vermag, ſo drängt ſie uns hier gerade unwiderſtehlich die Alter-

native auf: entweder besitzen wir einen solchen sittlichen Geschmack von Natur nicht, oder er ist in den verschiednen Menschen, Völkern und Zeiten ein so verschiedenartiger, wechselnder, irrender, daß sich aus ihm die entgegengesetztesten Begriffe und Urtheile ableiten lassen. Ohne Zweifel erregt die Vorstellung, am Feinde Rache zu nehmen, ihn zum Sklaven zu machen, zu martern, zu tödten, den sogenannten wilden Völkern ein hohes Wohlgefallen. Die meisten uncultivirten Nationen lieben Streit und Kampf um seiner selbst willen und verachten die friedliche Ruhe, ꝛc. ꝛc. Was berechtigt uns, das Wohlgefallen an solchen Vorstellungen für unsittlich, unser eignes Mißfallen daran für sittlich zu erklären? Und finden wir nicht selbst an Vorstellungen und Wahrnehmungen, die uns die Macht unsres Willens über den Willen Andrer, den Sieg unsrer Ansichten, Strebungen und Zwecke zeigen, ein ebenso unmittelbares (natürliches) Wohlgefallen wie an der Uebereinstimmung unsres Wollens und Strebens mit dem der Andern? Die Theorie des sittlichen Geschmacks hat auf diese Fragen keine Antwort. Dazu kommt, daß das bloße Wohlgefallen für sich allein gar kein Motiv zum Wollen und Handeln ist, uns keinen Anstoß giebt, selbst wohlgefällige Handlungen zu thun und wohlgefällige Willensverhältnisse zu erstreben: sonst müßte auch der so hohes Wohlgefallen erweckende Anblick des Schönen in den Werken der Kunst uns alle veranlassen, Künstler zu werden. Insbesondere endlich dürfte es unmöglich seyn, vom Standpunkt des sittlichen Geschmacks aus den Begriff der Pflicht zu gewinnen und das Pflichtgefühl, das eine unbestrittene Thatsache des Bewußtseyns ist, zu erklären. Denn warum soll ich verpflichtet seyn, nur Wohlgefallen erweckende Handlungen zu begehen? warum insbesondre Handlungen, die nicht bloß mir, sondern auch allen Andern gefallen? Ich werde vielleicht um des angenehmen Gefühls willen, das mit ihnen verknüpft ist, geneigt dazu seyn; aber Neigung und Pflicht sind sehr verschiedene Dinge, und soll die Neigung selbst meine Pflicht seyn, so fragt es sich, warum ich dazu verpflichtet sey? Auch hier fehlen wiederum die Antworten. Eine Ethik aber, die diesem ethischen Grundbegriffe nicht gerecht wird, hat die Aufgabe, um die es sich handelt, offenbar verfehlt. —

Ohne die Hypothese des sittlichen Geschmacks zu adoptiren, hat man (Trendelenburg u. A.) versucht, das sogenannte Natur-

recht wenigstens auf die Erfahrung zu gründen, d. h. den allgemeinen Begriff des Rechts durch kritische Analyse der erfahrungsmäßig geltenden Rechtssätze und Rechtsinstitutionen festzustellen. Hier bieten allerdings die sogenannten positiven Gesetze, in denen die herrschenden Rechtsvorstellungen ihren bindenden Ausdruck gewonnen, ein reichhaltiges Material für die kritisch-analytische Bearbeitung. Allein gesetzt auch, daß dies Material alle da und dort, jetzt und einst geltenden Rechtssätze umfaßte, — was nicht der Fall ist; — gesetzt, daß der Inhalt der positiven Gesetze Punkte darböte, welche auf gewisse ihnen zu Grunde liegende, allgemeine, weil allen gemeinsame Rechtsvorstellungen hinwiesen, — was wiederum nicht der Fall ist, — so würde doch immer noch darzuthun seyn, daß und warum diese gemeinsamen Rechtsvorstellungen auf allgemeine, unverbrüchliche, unabänderliche Gültigkeit Anspruch haben. Damit daß sie gelten und gegolten haben, ist dies noch keineswegs erwiesen: sie könnten immerhin auch gemeinsame Irrthümer seyn. Jede Kritik, ob sie analytisch oder synthetisch zu Werke gehe, fordert unabweislich einen Maaßstab der Beurtheilung. Gewährt der gemeinsame Inhalt der thatsächlich geltenden Gesetze einen solchen Maaßstab nicht, theils weil er kein wahrhaft allgemeiner ist, theils weil seine thatsächliche Geltung keine Bürgschaft leistet für seine nothwendige unverbrüchliche Gültigkeit, so muß ich offenbar den Begriff von Recht und Unrecht bereits haben, um ihn aus dem mannichfachen Inhalt des Gegebenen heraus analysiren zu können. Die Voraussetzung, daß das thatsächlich geltende Recht auch das an sich gültige Recht seyn werde, ist eine in der Luft schwebende Hypothese, die einer einseitig conservativen Gesinnung wohl plausibel scheinen mag, aber jede Fortbildung des positiven Rechtes erschwert und bei strenger Durchführung unmöglich macht.

Jeder Versuch, aus der Erfahrung abzuleiten, was Recht und Unrecht, Gut und Böse sey, muß mißlingen, weil unsre ethischen Begriffe und Urtheilsnormen so wenig aus der Erfahrung stammen, daß sie vielmehr die Voraussetzung aller ethischen Erfahrung, die Bedingung aller ethischen Urtheile sind. Dieser Satz ist, wie von selbst einleuchtet, von höchster Bedeutung. Wir müssen ihn daher so streng wie möglich zu erweisen suchen.

Der Naturforscher, der Mineraloge, Botaniker, Zoologe spricht von „vollkommener" und „unvollkommener" Krystallbildung, von „vollkommenen (schönen — guten)" und „unvollkommenen (schlechten)" Exemplaren einer Pflanzen- oder Thiergattung, von „höheren und niederen" Racen bei Thieren und Menschen; selbst der Chemiker und Physiker macht bei chemischen Processen, bei Licht- und Farbenerscheinungen ꝛc. ähnliche Unterschiede. Der Begriff der Vollkommenheit ist allgemein anerkannt ein ethischer Begriff, den der Naturforscher bereits haben muß, um jene Urtheile fällen zu können. Wie kommt er zu diesem Begriff? Sicherlich nicht durch die Erfahrung allein. Denn er mag noch so viele Exemplare sorgfältigst betrachten, untersuchen, vergleichen, — er wird wohl finden, daß sie diese und diese Farbe, Gestalt, Schwere ꝛc. haben, in diesen und diesen Punkten von einander verschieden sind, niemals aber wird er die Bestimmtheit des Vollkommenen oder Unvollkommnen, Guten oder Schlechten ꝛc. an ihnen entdecken. Die sinnliche Wahrnehmung, die Erfahrung im eigentlichen Sinne des Worts, zeigt von dem Allen schlechthin nichts. Erst nachdem er sich unter Anleitung der Erfahrung einen bestimmten Begriff von der Gattung oder Art, unter welche das Exemplar gehört, gebildet hat, kann er im einzelnen Falle der Verkrüppelung, Mißbildung oder mangelnder Ausbildung urtheilen, daß das Exemplar ein unvollkommenes, schlechtes sey, weil es hinter seinem Gattungsbegriff als dem Maaßstabe der Vollkommenheit zurückbleibt. Und nur nachdem er am Gattungsbegriff einen solchen Maaßstab gewonnen, kann er im Fall einer besonders genauen Uebereinstimmung des einzelnen Exemplars mit demselben von einem vollkommenen, guten, schönen Exemplar reden. Eben damit aber setzt er voraus, daß einerseits zwar der Gattungsbegriff in formaler wie materialer Beziehung die vorbildliche Norm oder der normative Typus sey, nach welchem die Exemplare sich bilden und zu bilden haben, daß aber andrerseits die Exemplare diesem Typus nicht schlechthin (unterschiedslos) entsprechen müssen, sondern mehr oder minder von ihm abweichen können. Diese Voraussetzung macht jeder Naturforscher, weil er sie machen muß, weil sie durch die schlagendsten Thatsachen gefordert ist. Denn giebt es in der Natur Gattungen und Arten, weil Dinge von wesentlich gleicher Entstehung, Entwickelung und Bildung, so kann die Naturwissen-

schaft nicht umhin, den Gattungsbegriff als normativen Typus zu fassen, der mit Gesetzeskraft die Gestaltung und Beschaffenheit seiner Exemplare beherrscht. Und sind andrerseits die Exemplare derselben Gattung doch mehr oder minder von einander verschieden, so ist es ebenso unumgänglich, ein Princip der Differenzirung, der Individuation, d. h. eine Ursache oder Kraft anzunehmen, welche bewirkt, daß die Exemplare, obwohl nach demselben Typus gebildet, doch niemals einander völlig gleich sind. Ob man die Ursachen dieser Abweichung im Exemplare selbst, oder in dem modificirenden Einfluß der allgemeinen Naturkräfte (Klima, Bodenbeschaffenheit, Wetter ꝛc.) suchen möge, — finden wird man sie wohl schwerlich, — ist ziemlich gleichgültig. Läßt sich die Thatsache der Individualität nicht leugnen, so wird, auf welchem Grunde sie auch beruhen möge, immer folgen: je größer und kräftiger die Individualität eines Exemplars ist, desto größer wird sein Spielraum individueller, vom Gattungsbegriff nicht bedingter Thätigkeit seyn, eine desto größere Freiheit also wird ihm, gegenüber der Gesetzeskraft (Nothwendigkeit) des Gattungsbegriffs, zukommen.

Damit ergiebt sich der wichtige Satz: für jedes Wesen, das nur als Glied einer Gattung besteht und bestehen kann, ist die Individualität Bedingung der Freiheit; beide Begriffe fordern sich gegenseitig und stehen in mathematisch genauer Proportion zu einander: ohne Individualität keine Freiheit, und je größer die Individualität, desto größer die Freiheit, und umgekehrt. Die absolute Freiheit wäre die absolute Individualität, d. h. die Gattungslosigkeit, die Einzigkeit des Seyns und Wesens. Zugleich aber ergiebt sich; so weit die Freiheit des Individuums reicht, so weit sinkt die Gesetzeskraft des Gattungsbegriffs aus einem Müssen zu einem bloßen Sollen herab: das Exemplar soll zwar wohl dem Inhalt des Gattungsbegriffs vollkommen entsprechen; denn er repräsentirt das Gesetz seiner Entwickelung und Bildung, seines Lebens und Wirkens; aber soweit die Kraft seiner Individualität reicht, muß es ihm nicht entsprechen, sondern kann von ihm abweichen. —

Es ist dieses Sollen und seine unwillkürlich sich aufdrängende ethische Bedeutung das dem Naturforscher vorschwebt, wenn er von vollkommenen oder unvollkommenen, guten oder schlechten Exemplaren redet. Diese Ausdrücke haben keinen Sinn, wenn

nicht stillschweigend vorausgesetzt wird, daß jedes Exemplar dem vollen Inhalt seines Gattungsbegriffs entsprechen *soll*. Wo dies Sollen fehlt, wo kein Grund vorhanden ist zu der Erwartung oder Forderung, daß ein Ding gewisse Eigenschaften, die ihm mangeln, besitze, da kann von Unvollkommenheit nicht die Rede seyn: Niemand wird den Hasen unvollkommen nennen, weil er nicht die Stärke, die Schnelligkeit ꝛc. des Hirsches besitzt. Warum nun aber erscheint uns das Exemplar, das seinem Gattungsbegriffe genauer entspricht, vollkommener als ein andres? Wie kommen wir dazu, den Gattungsbegriff, den wir uns nach Anleitung einer gegebenen Anzahl von Exemplaren gebildet haben, zum Ideal der Vollkommenheit zu steigern, um nach ihm die größere oder geringere Vollkommenheit der Exemplare zu bemessen? In der Erfahrung erscheint die höchste Vollkommenheit nie und nirgend; ein vollkommenstes Exemplar läßt sich empirisch nicht nachweisen; und selbst wenn es sich fände, würden wir es doch nur *als* vollkommenstes zu erkennen vermögen, wenn wir schon vorher, ehe wir es kennen lernten, den Begriff höchstmöglicher Vollkommenheit seiner Art *besäßen* und als Norm unsrer Auffassung und Beurtheilung *hinzubrächten*. Denn wir vermögen nun einmal das Urtheil: dieses Ding ist vollkommener als jenes, ebenso wenig wie das Urtheil: dieses ist länger als jenes, zu fällen, ohne einen Maaßstab anzulegen und nach ihm die Dinge zu messen. Wie kommen wir zu diesem Maaßstabe, zu diesem Begriffe der Vollkommenheit?

Allerdings nicht *ohne* die Erfahrung, aber sicherlich nicht *durch* die Erfahrung. Die Bildung unsrer *concreten* Vollkommenheitsbegriffe, z. B. eines vollkommenen Menschen, wäre allerdings unmöglich, wenn uns nicht die Erfahrung an der Anschauung der mannichfaltigen Individuen das Material dazu lieferte: nur mit Hülfe der Anschauung entstehen ja überhaupt unsre Gattungs- und Artbegriffe, und nur mittelst der Vergleichung gegebener Exemplare unter einander kommen wir zu der Erkenntniß, das eine sey vollkommener als das andre. Aber um diese größere Vollkommenheit erkennen und uns mit Hülfe dieser Erkenntniß unsren Begriff menschlicher Vollkommenheit bilden zu *können*, müssen wir nothwendig den Begriff der Vollkommenheit überhaupt als Maaßstab der Vergleichung bereits besitzen. Der

erfahrungsmäßige Gattungsbegriff reicht dazu nicht aus. Denn das allen Menschen Gemeinsame, worin sie nach Körper- und Geistesbildung alle gleich sind, ist so vage, unbestimmt, modificirbar, — nur eine Stirn-überhaupt, eine Nase-, Mund-, Kinn-überhaupt, — daß es nicht den mindesten Stoff noch Anlaß darbietet, um zu dem Urtheil zu gelangen: Stirn, Nase, Körperbildung des Negers ist unvollkommener (häßlicher) als die des Kaukasiers oder des Belvedereschen Apollo. Vom Gattungsbegriff aus ist dies Urtheil nicht nur durchaus unbegründbar und ungerechtfertigt, sondern auch schlechthin unmöglich: gegenüber dem Gattungsbegriff sind Stirn, Nase, Mund ꝛc. des Negers ebenso vollkommen (gut, schön) wie die des besten Kaukasiers. Denn im Gattungsbegriff, der nur das wesentlich Gleiche zusammenfaßt, ist die Negerbildung ein ebenso berechtigtes Element wie die kaukasische, hat der Maaßstab des Negers, nach dem er den Werth der Dinge, Vollkommenheit und Unvollkommenheit abmißt, ein ebenso gutes Recht wie der des Europäers. Wir müssen mithin den empirischen Gattungsbegriff steigern, in einer bestimmten Richtung über die Erfahrung hinausgehen, das gegebene Material umbilden, verbessern, vervollkommnen, kurz uns den Idealbegriff, den Begriff höchstmöglicher Vollkommenheit des menschlichen Wesens bilden: erst nachdem uns dieser Begriff, wenn auch in noch so unklarer Form, aufgegangen, vermögen wir durch Anwendung desselben als Norm der Vergleichung und Unterscheidung, als Maaßstab der Beurtheilung, die Erkenntniß zu gewinnen und das Urtheil zu fällen: die Körperbildung des Negers ist unvollkommener (niedriger) als die des Kaukasiers. Aber da uns die Erfahrung höchste menschliche Vollkommenheit nie und nirgend zeigt, so fragt es sich: wie gelangen wir zu jenem Idealbegriff? Woher wissen wir, in welcher Weise und nach welcher Richtung wir den Gattungsbegriff zu steigern haben, um ihn zum Begriff höchster menschlicher Vollkommenheit zu erheben? Wenn unmöglich aus der Erfahrung noch durch die Erfahrung, wenn also nicht a posteriori, so nothwendig a priori, durch einen ursprünglichen, unsrer Seele selbst angehörigen Factor der Erkenntniß, der ihr als Norm der Unterscheidung und Vergleichung dient und mittelst dessen sie sich jenen Idealbegriff als Maaßstab der Beurtheilung erst bildet (zum Bewußtseyn bringt).

Es bedarf kaum des näheren Nachweises, weil es sich im Grunde von selbst versteht, daß, wenn schon unsre Urtheile über die natürliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit der erscheinenden Dinge nicht aus der Erfahrung fließen, noch weniger unsre ethischen Urtheile über Recht und Unrecht, Gut und Böse, in der Erfahrung ihre Quelle haben können. Empirisch ist die Handlung von der bloßen Begebenheit nicht zu unterscheiden; denn die Erfahrung zeigt uns immer nur die äußere Form und Wirkung beider. Aber die Handlung ist keine bloße Begebenheit; sie qualificirt sich als Handlung durch den freien Willen, von dem sie ausgeht. Die That, daß ein Mensch vom andern geschlagen, seines Besitzes beraubt, getödtet wird, kann daher ebenso wohl Recht wie Unrecht, gut wie böse seyn. Um darüber urtheilen zu können, müssen wir nicht nur die handelnden Personen und ihre Verhältnisse zu einander, sondern auch Motiv und Zweck ihres Handelns kennen. Aber auch wenn wir davon mit voller Sicherheit Kunde haben, müssen wir, um ein ethisches Urtheil fällen zu können, doch nothwendig wissen, welche Motive und Zwecke ethisch berechtigt (geboten), welche unberechtigt (verboten) sind, d. h. wir müssen die Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse als Normen der Beurtheilung bereits haben. Das ist in letzter Instanz der Grund, weßhalb es nothwendig mißlingen muß, aus den erfahrungsmäßig geltenden Rechts- und Sittengesetzen diese Normativbegriffe, ohne die weder ein ethisches Urtheil noch ein ethisches (bewußtes — freies) Wollen und Handeln möglich ist, abzuleiten; weßhalb es ebenso wenig gelingen kann, auf die natürlichen Triebe, Strebungen, Gefühle als die gegebenen Motive der sittlichen Entwickelung und Bildung die Ethik zu gründen. Denn diese Motive müssen als Quellpunkte und Träger der Sittlichkeit selbst sittlicher Natur seyn; und um sie als solche erkennen und erweisen zu können, muß ich nothwendig bereits wissen, was sittlich und unsittlich ist, d. h. ich muß die ethischen Begriffe, um deren Ursprung es sich handelt, bereits besitzen. —

Man hat den Knoten dadurch zu lösen gesucht, daß man ihn durchhauen, indem man die ganze Ursprungsfrage abwies. Man hat (mit Kant) behauptet: das Sittengesetz sey ein „nicht weiter abzuleitendes Factum," eine Ur- und Grundthatsache des Bewußtseyns, und mit ihm sey zugleich die Willensfreiheit implicite gege-

ben, weil sie seine Voraussetzung sey. Allein wäre das angebliche Gesetz ohne allen Inhalt, ein Gesetz das nichts gebietet noch verbietet, so wäre es eben kein Gesetz. Und daß wir uns eines (bedingten oder unbedingten) „Imperativs" von bestimmtem ethischen Inhalt ursprünglich bewußt seyen, ist kein „Factum", sondern widerspricht aller (inneren wie äußern) Thatsächlichkeit. Aber gesetzt auch die Prämisse wäre richtig, so würde doch nicht einmal folgen, was man aus ihr entnommen hat: der Schluß auf die Willensfreiheit ist ebenso unbegründet wie das Factum des Sittengesetzes, auf das er sich stützt. Allerdings muß ich was mir das Sittengesetz befiehlt, auch wollen und thun können: ein Gesetz, das Unmögliches fordert, wäre wiederum kein Gesetz. Allein abgesehen davon, daß das bloße „Wollenkönnen" weder die Willensfreiheit ist noch involvirt (weil dazu nothwendig auch das Nichtwollenkönnen gehört), so leuchtet ein, daß dem Sittengesetz und seiner Befolgung weit besser gedient wäre, wenn ich es nicht bloß wollen könnte, sondern wollen müßte. Freilich ist das Sittengesetz nur Sittengesetz, wenn ihm die Freiheit des Willens gegenübersteht; aber eben darum läßt sich nicht vom Gesetze rein als solchem, als bloßem Imperativ auf die Willensfreiheit als seine Voraussetzung schließen, — denn auch das Naturgesetz ist ein Imperativ (imperans, herrschend) — sondern nur vom Sittengesetz aus ist dieser Schluß gestattet, und ein Sittengesetz ist das Gesetz nur, wenn es an die Willensfreiheit sich richtet, also wenn es Willensfreiheit giebt.

Auf Grund dieses evidenten Satzes hat man den Hebel am entgegengesetzten Ende eingesetzt, und das Sittengesetz aus der Willensfreiheit zu beduciren gesucht. Weil die beiden Factoren der Ethik sich gegenseitig fordern, und die Willensfreiheit ebenso wenig ohne das Gesetz wie das Gesetz ohne die Willensfreiheit eine ethische Bedeutung hat, so erschien der Versuch, den einen Factor aus dem andern abzuleiten, von selber indicirt. Und in der That klingt es sehr plausibel, wenn man argumentirt: die unbeschränkte Willensfreiheit jedes Einzelnen würde in dem nothwendigen Zusammenleben der Menschen zu einem beständigen Streite und Kampfe, zu jenem „Kriege Aller gegen Alle" führen, der das Zusammenleben unmöglich macht; Recht und Gesetz sind daher die nothwendigen Schranken der Willensfreiheit, die Jeder,

der die menschliche Gesellschaft will, wollen und anerkennen muß, um den Rest der Freiheit, den sie ihm lassen, bethätigen und genießen zu können. Allein das Gesetz, das ich nicht aus ethischen Gründen, sondern nur um irgend eines äußern Zwecks oder Interesses willen anerkenne, ist offenbar kein ethisches Gesetz. Das Zusammenleben der Menschen müßte also nicht als eine bloß natürliche, sondern als eine ethische Nothwendigkeit erkannt und erwiesen seyn, wenn ich verpflichtet seyn soll, um seinetwillen auf einen Theil meiner Freiheit zu verzichten. Aber um dies erkennen und erweisen zu können, muß ich wiederum den Begriff des ethisch-Nothwendigen, also den Begriff des Rechten und Guten bereits haben. Gesetzt aber auch, jene ethische Nothwendigkeit wäre dargethan, so wären damit doch nur gewisse Schranken der Willensfreiheit gesetzt, mithin nur negative Bestimmungen, weil nur die Bestimmung dessen gewonnen, was ich Andren gegenüber nicht wollen und thun darf. Aber solche bloß negative Bestimmungen genügen nicht, weil keineswegs folgt, daß Alles, was sie nicht verbieten, ethisch gestattet oder gar geboten sey. Aus dem Verbote, keinen Andern zu tödten oder seines Eigenthums zu berauben, folgt offenbar nicht, daß es erlaubt sey, mich selbst zu tödten oder mein Eigenthum beliebig zu verwenden und zu verschwenden. Diese Schranken, die dem Willen nur nach außen in seinem Verhältniß zu andern Willen gezogen werden, lassen die subjective Gesinnung, das innere Gebiet der Motive und Zwecke vollkommen frei. Und doch kommt es gerade in ethischer Beziehung einzig und allein auf die Gesinnung, auf die Gründe und Zielpunkte des Willens an: nur wo diese auf ethischen Grundlagen ruhen und den ethischen Normativbegriffen gemäß sich verhalten, kann von Sittlichkeit die Rede seyn. Eine Ethik, die aller positiven Vorschriften für unser Wollen und Handeln ermangelt, ist keine Ethik, sondern im besten Falle ein gutes Strafgesetzbuch. — Endlich, wer soll jene Schranken ziehen und errichten? Das unmittelbare Gefühl des Bedürfnisses, Erfahrung und Reflexion mögen immerhin zur Erkenntniß ihrer Nothwendigkeit führen; aber diese Erkenntniß enthält an sich noch nicht die geringste Bestimmung über die Richtung, Weite und Breite der um die Willensfreiheit zu ziehenden Einhegung. Sollen die einzelnen Glieder der Gesellschaft darüber abstimmen, so wird Jeder nach

der Seite hin, wo seine eignen Strebungen, Interessen, Zielpunkte liegen, die Schranke so weit wie möglich hinauszuschieben bemüht seyn, um den größtmöglichen Spielraum zu behalten; der unlösbare Conflict wird wiederum in den Krieg Aller gegen Alle ausarten. Und der Conflict ist und bleibt unlösbar, wenn alle positive Bestimmung dessen, was das Rechts- und Sittengesetz gebietet, fehlt. — Rousseau's Contrât social ist nicht nur nach der geschichtlichen Seite eine leere Fiction, sondern auch ein in sich widersprechender Begriff, eine unausführbare Chimäre.

Kant, obwohl er aus dem Sittengesetz erst die Freiheit folgerte, erklärte doch zugleich im Anschluß an Rousseau den freien Willen für den Gesetzgeber und verlegte damit das Gesetz in den Willen selbst. Daß diese „Autonomie" dem Begriff des Gesetzes wie des freien Willens widerspricht, — denn der Inhalt des Gesetzes als Gesetzes ist kein Wollen, sondern ein Sollen, und die Freiheit rein als solche will kein Gesetz und weiß von keinem Gesetze; — leuchtet von selbst ein. Gleichwohl hat man neuerdings den Kantischen Gedanken wieder aufgenommen, nur etwas anders gewendet und eingekleidet. Es ist im Grunde derselbe Gedanke, wenn J. H. v. Fichte und in verwandter Auffassung vor ihm J. U. Wirth als Basis der Ethik einen „ursprünglichen" oder „Grund-Willen" annehmen, der von Natur das Sittengesetz in sich trage, indem er als allgemeine Menschenliebe oder als Streben nach „ergänzender Gemeinschaft" nicht nur die Quelle unsrer ethischen Principien und Begriffe, sondern auch der sittlichen Institutionen und ethischen Gemeinschaften (Familie, Gemeinde, Staat ꝛc.) sey. — Allein abgesehen davon, daß dieser sogenannte Grundwille, da er im Grunde nur den natürlichen Geselligkeitstrieb und das natürliche Mitgefühl (Wohlwollen) combinirt, eben deßhalb allen den Einwendungen unterliegt, die gegen diese Willensmotive als Grundlagen der Ethik sich erheben, so geräth er mit sich selbst in denselben Widerspruch, den Kant's autonomische Freiheit in sich trägt, ohne daß ihm Kant's Auskunftsmittel, die Unterscheidung zwischen dem Menschen als Noumenon und Phänomenon, zu Gebote steht. Denn es ist klar: der Einwand, den Kant selbst sich macht, daß einem Willen, der das Gesetz sich selber giebt und es damit will, der Inhalt desselben unmöglich als Imperativ, als ein Sollen gegenübertreten könne und daß also

für einen solchen Willen das Sittengesetz als Gesetz gar nicht existire, trifft mit gleicher Schwere auch den „Grundwillen." Ist der Wille schon von Natur (im Grunde) auf das Rechte, Gute, Sittliche gerichtet, will er also im Grunde von selbst, was die Sittlichkeit erheischt, so fragt es sich nothwendig: woher dennoch das Pflichtgefühl und Pflichtbewußtseyn? Woher die Aufrichtung von Rechts- und Sittengesetzen, die mit Gesetzeskraft gewisse Willensacte fordern und andre verbieten? Ist das Rechte und Gute von Natur Inhalt unsres Willens, so ist Unrecht und Sünde eine unbegreifliche Erscheinung, ein unlösbares Räthsel. Ist aber der Wille in sich gespalten, oder ist es doch möglich, daß unsre Strebungen und Willensacte mit dem „Grundwillen" in Widerspruch gerathen, so fragt es sich nicht nur, woher dieser Zwiespalt, sondern auch: woher wissen wir, daß in diesem Conflicte das Recht auf Seiten des Grundwillens stehe, daß was er will, zu thun, das Entgegengesetzte zu unterlassen sey? Auf beide Fragen hat die Theorie keine Antwort. Denn es leuchtet ein: ist der Wille in sich selbst gespalten und steht dem Grundwillen ebenso ursprünglich ein ihm widersprechender Wille gegenüber, so hört der angebliche Grundwille auf Grundwille zu seyn; es erscheint wenigstens ganz willkürlich, den einen Willen für den Grund- oder wahren (rechten) Willen, den andern für den falschen zu erklären. Und ebenso klar ist: wenn ich nicht schon weiß was recht und gut ist, wenn ich also nicht die ethischen Normativbegriffe, um deren Ursprung es sich handelt, bereits besitze, so kann ich den Grundwillen gar nicht als ethischen Willen erkennen und mich mithin auch nicht verpflichtet fühlen, nur die Zwecke, auf die er gerichtet ist, handelnd zu realisiren. Der Grundwille selbst kann diese Normativbegriffe, die „praktischen Ideen" nicht in sich „enthalten", noch können seine „Hauptäußerungen" unmittelbar als „Ideen" erscheinen. Denn der Wille als solcher kann keine Begriffe und Ideen, weil überhaupt keine Vorstellungen in sich tragen noch aus sich erzeugen: Wille und Vorstellungsvermögen sind nun einmal zwei zwar engverbundene, aber doch verschiedene Vermögen. Und so gewiß ich nichts wollen kann ohne es vorzustellen, wohl aber Vieles vorstellen kann ohne es zu wollen, so gewiß ergiebt schon diese einfache Thatsache, daß (wie gezeigt) das Wollen vom Vorstellen, vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn abhängig

ist. Dem Grundwillen müßten also „Grund"-Ideen, ursprüngliche angeborne Ideen ethischen Inhalts zur Seite stehen, ihn leiten und bestimmen, wenn ethische Willensacte von ihm ausgehen sollen, — d. h. die Theorie vom Grundwillen führt und stützt sich nothwendig auf die Lehre von den angeborenen Ideen. (Und in der That erklärt J. H. Fichte ausdrücklich „die Gegenwart der Idee im menschlichen Geiste" für die Bedingung der Sittlichkeit und der geistigen Persönlichkeit des Menschen.)

Die uralte (Platonische) Annahme ursprünglicher, in der Seele selbst liegender, ihrem Wesen angehöriger Ideen hat sich in der Ethik, wenn auch unter mannichfachen Modificationen, am längsten erhalten und zählt noch immer bedeutende Anhänger. Auch Kant gehört insofern zu ihnen, als er das Sittengesetz für das „nicht weiter abzuleitende Factum" erklärt, von dem die Ethik auszugehen habe. Denn da wir uns dieses Factums doch bewußt seyn müssen, wenn von ihm die Rede sein soll, und da das Gesetz einen Inhalt haben muß, weil es sonst kein Gesetz wäre, wir also auch dessen, was das Sittengesetz fordert, uns bewußt seyn müssen, so ist mit dem „nicht weiter abzuleitenden Factum" nur gesagt, daß unser Wissen um das Sittengesetz und seinen Inhalt, also der Begriff des Sittlichgebotenen, des Guten, ein ursprüngliches Element unsres Geistes, nicht weiter ableitbar, vielmehr uns unmittelbar bewußt, also eine angeborene Idee sey. Aber gegen die angeborenen Ideen in diesem Sinne, gegen die Behauptung, daß wir ein unmittelbares Bewußtseyn von Recht und Gut, von Wahr und Schön haben, streitet die gesammte Erfahrung, die Evidenz der Thatsachen so entschieden, daß ein besonnener Forscher sich nicht zu ihr bekennen kann. So gewiß das Kind nicht unmittelbar weiß, was Roth und was Blau, was ein Baum, ein Hund, ein Mensch ist, so gewiß weiß es offenbar nicht, was Recht und Gut ist, was es in ethischer Beziehung zu wollen und zu thun hat. Ist das Bewußtseyn überhaupt nichts Angeborenes, Unmittelbares, sondern entsteht und entwickelt es sich erst — wie ich bewiesen zu haben glaube — mittelst der geistigen Grundthätigkeit des Unterscheidens, so kann von einem angeborenen sittlichen Bewußtseyn nicht die Rede seyn. Wie das Kind nur allmälig zum Bewußtseyn von Recht und Gut gelangt, so bildet sich auch der Erwachsene seine ersten sittlichen Conceptionen nur

allmälig zu bestimmten Begriffen, Maximen, Principien aus. Wären wir der ethischen Normen unsres Wollens und Handelns ursprünglich und unmittelbar uns bewußt, so wäre der Zwiespalt der Meinungen über ihren Inhalt, der Widerspruch zwischen den bei den verschiedenen Völkern geltenden Rechtsgesetzen und Sittenprincipien, welcher thatsächlich besteht, eine offenbare Unmöglichkeit, ein unlösbares Räthsel.

Es hilft nichts, das Wort „unmittelbar" zu streichen und anzunehmen, daß die ethischen Ideen zwar unsrer Seele ursprünglich inhäriren, daß sie uns aber erst im praktischen Leben mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn kommen. Denn abgesehen davon, daß der Sprachgebrauch mit dem Worte „Idee" nur bezeichnet was Inhalt unsres Bewußtseyns geworden, so ist mit jener Aushülfe die Schwierigkeit nicht beseitigt. Es fragt sich doch wieder: wie ist es zu erklären, daß die ethischen Ideen, obwohl sie in allen Menschen dieselben, ihnen allen in der gleichen objectiven Bestimmtheit (mit demselben objectiven Inhalt) angeboren sind, doch nicht nur in den einzelnen Individuen, sondern in ganzen Völkern und Zeitaltern einen so verschiedenen Bewußtseynsinhalt gewinnen, daß sie nicht wiederzuerkennen sind, indem hier als sittlich, recht und gut erkannt ist, was dort als unsittlich, als Verbrechen gebrandmarkt wird? Ueben Praxis und Erfahrung, die Verschiedenheit der natürlichen (historischen — geographischen) Bedingungen und Verhältnisse, die Unterschiede der Individualität, Nationalität, Erziehung ꝛc. einen so tief greifenden Einfluß auf die Fassung der Ideen im Bewußtseyn, und kann doch nur die bewußte Idee als Norm unsres Wollens und Handelns dienen, so verliert die Theorie alle Bedeutung; sie sinkt zur leeren Hypothese herab, die nichts gelten kann, weil sie nichts erklärt. Sollen aber etwa die Ideen ursprünglich keinen bestimmten Inhalt haben, sondern nur als Fingerzeige oder Wegweiser den Willen auf die Bahn zur Sittlichkeit und Tugend lenken, so sind sie ursprünglich keine „Ideen", sondern können nur als unbewußte Impulse, Strebungen, Instinkte bezeichnet werden, von denen erst nachzuweisen wäre, wie und wodurch sie uns zum Bewußtseyn kommen und einen ethischen Inhalt für das Bewußtseyn gewinnen, kurz wie sie eben zu Ideen, zu ethischen Normativ-Begriffen werden können. —

Endlich leuchtet ein: ſoll die angeborene ethiſche Idee nicht bloß theoretiſch angeben, was der Begriff des Guten ſey, ſondern zugleich praktiſch ein Geſetz meines Wollens und Thuns ausdrücken, ſo müßte ſie nicht bloß meinem Bewußtſeyn, ſondern auch meinem Willen angeboren ſeyn. Denn gehörte ſie nur dem Bewußtſeyn an, ſo könnte ſie auch nur ein Geſetz für die Thätigkeit des Bewußtſeyns, d. h. für die Bildung, Scheidung und Verknüpfung von Vorſtellungen ſeyn. Das Bewußtſeyn verkehrt nur mit Vorſtellungen, iſt ſelbſt nur die unſre (bewußten) Vorſtellungen producirende und reproducirende Thätigkeit; und die bloße Vorſtellung von einem Geſetze meines Handelns würde daher an und für ſich noch ebenſo wenig Geſetzeskraft für meinen Willen haben wie etwa die Vorſtellung des phyſikaliſchen Geſetzes der Gravitation. Denn die Vorſtellung überhaupt iſt nur die Form, unter der irgend ein Object, ein Seyendes, ein Trieb, eine Empfindung ꝛc. uns zum Bewußtſeyn kommt. Die Vorſtellung als ſolche kann mithin nichts vom Willen fordern; ſie hat an und für ſich (wie gezeigt) keine Macht über ihn und vermag daher, auch wenn ihr Inhalt ein Geſetz des Willens ausſpricht, nicht ihn zu bewegen, das Geſetz auch zu befolgen. Nur auf einem Umwege vermag ſie auf den Willen zu wirken, indem ſie ein Gefühl erregt, das ſeinerſeits geeignet iſt, eine Strebung, einen Antrieb zu einem Willensacte hervorzurufen. Auch den ethiſchen Ideen als bloßen Ideen (Vorſtellungen) kann daher keine innere Nothwendigkeit, keine nöthigende, treibende Kraft beigemeſſen werden. Kommt alſo der Wille nicht von ſelber ihnen entgegen, enthält er nicht in ſich ſelbſt einen Impuls zu Willensacten, die ihnen entſprechen, ſo können ſie nur wirken, wenn ſie ein ihnen entſprechendes Gefühl erregen und dieſes die Seele zu entſprechenden Willensacten antreibt. Damit aber führt die Theorie der angeborenen Ideen zurück auf die Annahme von Gefühlen, die als ethiſche bezeichnet werden können, weil ſie, einmal erregt, zu Impulſen für unſer Wollen und Handeln werden und ihm die ethiſche Richtung vorzeichnen. Aber welche Gefühle ſind dies und wie erklärt ſich ihre antreibende Einwirkung auf den Willen?

Das Reſultat, wie ſich leicht zeigen läßt, bleibt daſſelbe, wenn man ſtatt der angebornen Ideen ein beſonderes Vermögen vorausſetzt, das angeblich ſie producirt oder percipirt, formulirt und für ihre Anerkennung und Befolgung Sorge trägt. Was iſt dieſe ſ. g.

Vernunft, auf die man sich ohne Weiteres beruft, als verstände es sich von selbst, daß Jeder sie kenne und respectire? Ist sie — wie Kant sagt — „das Vermögen der Ideen", also ein theoretisches Vermögen, das die Ideen als Vorstellungen eines bestimmten Inhalts erzeugt oder den Inhalt derselben uns zum Bewußtseyn bringt, so hat sie offenbar ebensowenig ein unmittelbares Verhältniß zum Willen noch eine Macht über ihn wie das bloße Bewußtseyn und die Vorstellung an und für sich. Soll sie dagegen — wie Jacobi will — in bestimmten Gefühlen, in den Gefühlen der Liebe, der Bewunderung, der Achtung, Verehrung ꝛc. das Schöne, Gute, Wahre bloß „vernehmen" oder uns vernehmbar machen, so hat sie diese Gefühle zu ihrer Voraussetzung und es fragt sich mithin, wie wir zu diesen Gefühlen kommen? Da sie uns offenbar nicht angeboren sind, sondern entstehen, so wäre die Ursache, die Kraft oder Thätigkeit, welche sie hervorruft, die eigentliche, weil tiefer liegende Voraussetzung der Vernunft. Aber diese Gefühle entstehen nur und können nur entstehen vermittelst eines Objects, welchem sie gelten, auf welches sie sich beziehen. Ich kann nicht lieben, bewundern, verehren, ohne das Daseyn eines Gegenstandes, den ich liebe und bewundere. Ich kann ebensowenig ein Nichts wie einen völlig unbekannten und unbestimmten Gegenstand lieben und verehren. Mag ich den Gegenstand immerhin nur an dem Gefühle der Liebe, das er mir erweckt, als schön, an dem Gefühle der Achtung als gut ꝛc. erkennen, — der Gegenstand selbst, die Anschauung oder Vorstellung desselben ist immer die Bedingung dieser Erkenntniß. Woher nun diese Anschauung oder Vorstellung? Ist sie uns nicht angeboren, so kann sie nur aus der Erfahrung stammen. Und die Theorie unterliegt mithin entweder den Einwendungen gegen die Hypothese der angeborenen Ideen, oder den noch schlimmeren, gewichtigeren Einwürfen, die jeder empiristischen Ethik in den Weg treten. Insbesondere erhebt sich wiederum die Frage: wie ist es erklärlich, daß jene Gefühle so mannichfach variiren, daß die Vorstellung eines und desselbigen (sinnlichen oder übersinnlichen) Objects dem Einen Liebe, dem Andern Abneigung erweckt, Diesen mit Begeisterung erfüllt, Jenen völlig kalt läßt? Liegt der Grund davon in den Gefühlen oder in der vernehmenden Vernunft? Und was ist es, das die Vernunft vernimmt? was ist das Schöne, Gute, Wahre, das in jenen Gefühlen sich kundgiebt? Ist es ein bloß vorgestelltes (ideelles) oder

ein reelles Seyn? Und wenn ihm Realität und Objectivität zukommt, ist es geistiger (übersinnlicher) oder körperlicher (sinnlicher) Natur? Auf welchem Wege endlich gelangen wir von jenen Gefühlen aus zu den Begriffen des Wahren, Guten, Schönen, zu den Normativbegriffen unsres Wollens und Handelns? — Auf alle diese Fragen hat die Jacobi'sche Vernunft, dies angebliche Offenbarungsvermögen, keine genügenden Antworten. —

Soll aber die Vernunft ein s. g. praktisches Vermögen oder eine theoretische und praktische Vernunft zu unterscheiden seyn, indem sie nicht nur Ideen erzeugt, sondern dem Willen Gesetze vorschreibt und auf deren Vollziehung hält (Kant), so fragt es sich zunächst, woher wissen wir, daß wir ein solches Vermögen besitzen? Alle die anderweitigen Kräfte und Fähigkeiten, die wir uns zuschreiben, geben sich uns in ihrer Thätigkeit durch ihre Wirkungen und Erfolge kund: wir haben Empfindungen und Gefühle, Anschauungen (Perceptionen) und Vorstellungen, Bedürfnisse, Triebe, Strebungen; wir sind uns bewußt nicht nur daß wir sie haben, sondern auch daß sie in uns entstehen; wir schreiben uns daher — auf Grund des Denkgesetzes der Causalität — eine Thätigkeit, eine Kraft zu, durch die sie (mit oder ohne Beihülfe) hervorgerufen werden. Wodurch giebt sich uns die s. g. praktische Vernunft kund? Ihre Thätigkeit soll eine gesetzgeberische, den Willen commandirende, anweisende, leitende seyn. Aber wir haben keineswegs Gesetze oder Vorschriften in demselben Sinne, in welchem wir Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Triebe haben; wie wir auch suchen mögen, wir finden in uns keine Gesetze für unsre Willensacte, weder für den Inhalt derselben noch für die Art und Weise ihrer Ausführung. Wir wissen daher auch ursprünglich nicht, was wir zu thun und zu lassen haben: das Kind erfährt dies erst durch die Ge- und Verbote seiner Eltern und Lehrer. Wozu also eine gesetzgeberische Vernunft, deren Gesetze wir nicht kennen und also auch nicht zu befolgen vermögen? — Soll sie unbewußt unsren Willen leiten, so kann sie nur immanent in und mit ihm wirken, d. h. sie fällt im Grunde mit dem Willen in Eins zusammen; und wir kommen damit entweder auf die (Kantische) Autonomie des freien Willens oder auf den (Fichte'schen) Grundwillen, — zwei Hypothesen, von denen die eine so unmöglich ist wie die andre. Gesetzt aber auch, es gäbe eine solche autonomische Aufsichtsbehörde

über den Willen, so ist offenbar ihre Wirksamkeit null und nichtig. Denn die geltenden, wirklich befolgten Rechts- und Sittengesetze, die in letzter Instanz doch von ihr herrühren müßten, sind so verschiedenen Inhalts, widersprechen sich so augenfällig, daß sie unmöglich von Einem und demselben Gesetzgeber decretirt seyn können. Ist aber die Vernunft nicht Eine, allgemeine, in allen Menschen dieselbe, variirt sie in ihren Aussprüchen je nach Individualität, Nationalität, Zeitalter, so ist sie in ethischer Beziehung ohne alle Bedeutung, eine schwankende, zerbrechliche Stütze, die Jeder erst fundiren und festigen muß, um sich auf sie stützen zu können. Denn die ethischen Normativbegriffe, Gesetze, Principien, weß Inhalts sie auch seyen und ob sie in Wirklichkeit allgemeine Geltung haben oder nicht, machen nun einmal den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, d. h. sie sind nur ethische Normativbegriffe, wenn sich nachweisen läßt, daß sie allgemeine Geltung haben sollten, auch da, wo sie nicht gelten. — Genug, von (theoretischer wie praktischer) Vernunft kann erst die Rede seyn, nachdem dargethan ist, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist, daß er nach ethischen Motiven und Zwecken handelt und handeln soll, und daß er daher ethische Begriffe als Normen seines Wollens und Thuns in sich besitzt oder sich bildet. Erst danach kann geschlossen werden, daß ihm ein besondres Vermögen zukomme, welches diese Begriffe formt, sie in die Gestalt von Gesetzen, Principien, Maximen bringt, und sie ihm während des Actes der Ueberlegung und Entschließung vorhält. Ob der Schluß gültig und zu rechtfertigen sey, wäre natürlich eine noch erst zu entscheidende Frage. —

An die Theorie von den angeborenen Ideen und der gesetzgeberischen Vernunft lehnt endlich der Versuch sich an, die Ethik auf die Religion und die Metaphysik zu basiren. Die Idee Gottes, meint man, sey eine angeborene Idee; wir besitzen ein unmittelbares Bewußtseyn vom Seyn und Wesen Gottes, und aus diesem Bewußtseyn quellen unmittelbar unsre ethischen Motive und Zwecke wie unsre ethischen Begriffe, Gesetze und Principien. Denn Gottes Seyn und Wesen, Schaffen und Wirken sey eben ein absolut ethisches, und in der angeborenen, d. h. von ihm uns anerschaffenen Idee seiner selbst offenbare er uns zugleich seinen Willen, dessen Inhalt, so weit er unser eignes Wesen und dessen Entwickelung und Bildung betrifft, sich uns als Gesetz unsres Wollens und

Handelns darstelle. — Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß das Unternehmen, der Ethik eine religiöse Unterlage zu geben, in dieser (Rothe'schen) Form von allen den Einwendungen getroffen wird, die gegen die Lehre von den angeborenen Ideen sich erheben. Jeder weiß, daß der Gottesbegriff thatsächlich in den verschiedenen Menschen, Völkern, Zeitaltern ein ebenso variabler, entgegengesetzter, widersprechender ist, wie der Inhalt des Rechts- und Sittengesetzes. Und die Erfahrung lehrt, daß selbst Individuen, welche zu dem gleichen und selbigen religiösen Glauben sich bekennen, doch hinsichtlich ihrer ethischen Principien und ihres sittlichen Verhaltens keineswegs übereinstimmen. Um diese Widersprüche zu lösen, bedarf die Theorie neuer, wissenschaftlich ebenso unbegründbarer Hypothesen (von Verdunkelung und Verwirrung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns durch den Sündenfall ꝛc.), welche, anstatt die Grundhypothese zu stützen, sie nur unsicherer machen. Denn erklären sich die Thatsachen, daß das Kind so wenig von Gott weiß wie von Recht und Gut, daß es nicht nur mannichfaltige, bis zum Widerspruch verschiedene Religionen und Gottesbegriffe, sondern auch ausgesprochene Atheisten und Skeptiker giebt, nur aus jenen Hülfshypothesen, so sind diese im Grunde die Basis und Stütze der Haupthypothese, weil ein angeborenes, allen Menschen gemeinsames Gottesbewußtseyn sich, trotz der dawider streitenden Thatsachen, nur annehmen läßt, wenn die Hülfshypothesen sich begründen und rechtfertigen lassen.

Setzt man an die Stelle des angeborenen Gottesbegriffs (mit Schleiermacher) das unmittelbare Bewußtseyn schlechthinniger Abhängigkeit, dessen Object das Absolute sey, so leuchtet ein, daß sich auf diese Annahme keine Ethik gründen läßt, weil das Bewußtseyn schlechthinniger Abhängigkeit, wenn sie auch für unser Wollen und Handeln gilt, mit der Willensfreiheit und dem Bewußtseyn der Schuld (Verantwortlichkeit) schlechthin unverträglich ist und nur eine rein deterministische Ethik zulassen würde, die, wie sich gezeigt hat, keine Ethik ist. (Schleiermacher basirt daher auch seine Ethik nicht auf das religiöse Abhängigkeitsbewußtseyn, sondern auf seinen Begriff der allgemeinen Vernunft mit ihrer „Bestimmung, Natur zu werden".) — Aber selbst wenn es ein ursprüngliches, specifisch religiöses Gefühl gäbe, welches dem Bewußtseyn der Willensfreiheit nicht widerspräche, so würde daraus doch noch

nicht ein Wiſſen vom Seyn und Weſen Gottes folgen, noch ließen ſich aus ihm die ethiſchen Normativbegriffe ableiten, weil thatſächlich Religion und Sittlichkeit ſich wohl gegenſeitig fördern, aber keineswegs ſich decken. Vielmehr wie man auch die Religion faſſen und ihren Urſprung erklären möge, wiſſenſchaftlich kann von Gott und religiöſem Bewußtſeyn nur die Rede ſeyn, nachdem das Daſeyn Gottes und ſeine (ethiſche) Weſenheit wiſſenſchaftlich dargethan iſt. Denn eben damit iſt die Religion ſelbſt und ihre Wahrheit erſt wiſſenſchaftlich begründet. Dieſe Begründung aber iſt nur möglich, wenn in der Welt, in Natur und Menſchheit das Walten ethiſcher Geſetze, Motive und Zwecke auf wiſſenſchaftlichem Wege ſich erweiſen und der Schluß auf einen ethiſchen Urheber derſelben ſich rechtfertigen läßt. Auf dem Standpunkte der Wiſſenſchaft iſt mithin die Ethik die Baſis der Religion und Religionsphiloſophie, nicht aber umgekehrt. —

Daſſelbe gilt in Betreff der Metaphyſik. Es iſt an ſich ſchon ein widerſinniges Unternehmen, das Gewiſſe aus dem Ungewiſſen, das Klare aus dem Unklaren herleiten und ein in ſich ſelbſt der Feſtigkeit ermangelndes Gebäude auf einen ſchwankenden, völlig unſicheren Boden errichten zu wollen. Denn wenn auch unſre ethiſchen Begriffe noch einer feſteren Begründung und klareren Faſſung bedürfen, ſo ſind ſie doch noch viel gewiſſer und evidenter als die Gründe und Grundbegriffe der Metaphyſik. Außerdem leuchtet ein: wie man auch die Metaphyſik faſſen möge, immer kann ſie nur die Beſtimmung haben, τὰ μετὰ τὴν φύσιν d. h. das, was dem gegebenen (erſcheinenden) Seyn, den gegebenen Begriffen von Natur und Menſchheit zu Grunde liegt, zu erforſchen und darzulegen. Aber daß ein ſolches Grundſeyn anzunehmen und wie ſeine Weſenheit zu faſſen ſey, läßt ſich offenbar nur mittelſt der wiſſenſchaftlichen Erforſchung des Gegebenen nachweiſen, weil es nie unmittelbar erkannt, ſondern nur gefolgert werden kann. Die geſammte Wiſſenſchaft in Metaphyſik auflöſen und — mit der neueren deutſchen Speculation Schelling's, Hegel's, Krauſe's ꝛc. — alles Wiſſen aus der intellectuellen Anſchauung oder dem reinen Begriff des ſ. g. Abſoluten ableiten, oder was daſſelbe iſt, Gott und Welt a priori conſtruiren wollen, heißt ein Schloß in die Luft bauen und den verwunderten Zuſchauer verſichern, daß er ſelber darin wohne. Dies Verfahren — ob in dialektiſcher Begriffsentwickelung

oder in ſ. g. intellectuellen Anſchauungen ſich ergehend — widerſpricht nicht bloß der hiſtoriſchen Thatſache, daß die Wiſſenſchaft nur durch immer tiefer dringende Erforſchung des Gegebenen ſich auferbaut hat, ſondern auch allem wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn, weil es das gerade Gegentheil deſſen iſt, was die Wiſſenſchaft fordert. Denn entweder wird uns dargethan, daß und warum wir der Natur der Dinge wie der Natur unſres Denkens und Erkennens gemäß genöthigt ſind, den Begriff des Abſoluten uns zu bilden und es als das Grundſeyn und Grundweſen, das gegebene Seyn der Dinge nur als ſeine Erſcheinung oder Offenbarung oder Moment ſeiner Selbſtverwirklichung, Selbſtſchauung ꝛc. zu faſſen — und dann bedarf es keiner aprioriſchen Conſtruction vom abſoluten Begriff aus, weil wir bereits a posteriori gefunden haben, was die Metaphyſik ſucht. Oder der Begriff des Abſoluten als der abſoluten Wahrheit (Identität von Seyn und Denken) wird ohne Weiteres vorausgeſetzt, das menſchliche Denken und die menſchliche Anſchauung mit dem abſoluten Denken und Schauen, die menſchliche Vernunft mit der abſoluten ohne Weiteres identificirt — und dann iſt die aprioriſche Conſtruction in nichts verſchieden von den Phantaſiegebilden des Dichters, den Viſionen des Schwärmers. Von einem Wiſſen kann nun einmal nicht die Rede ſeyn, wo der Beweis fehlt, daß und inwieweit wir berechtigt ſind, unſren Vorſtellungen und Begriffen Objectivität (Uebereinſtimmung mit dem reellen Seyn) beizumeſſen: ohne dieſen Beweis fällt das angebliche Wiſſen in Eins zuſammen mit der bloßen Meinung, der Einbildung, der Illuſion. So gewiß mithin die Metaphyſik das Daſeyn eines ethiſchen Grundweſens, von dem das Sittengeſetz wie die ſittliche Natur des Menſchen überhaupt herrühre, nur behaupten kann, nachdem ſie in dem gegebenen Seyn der Welt, Natur und Menſchheit das Walten ethiſcher Geſetze, Motive und Zwecke nachgewieſen und den Schluß auf einen ethiſchen Urheber derſelben gerechtfertigt hat, ſo gewiß gleicht der Verſuch, die Ethik auf die Metaphyſik zu baſiren, dem widerſinnigen Unternehmen, die Säule auf das Dach zu ſetzen, das von ihr getragen werden ſoll.

Kehren wir zu unſrem Ausgangspunkte zurück. Es iſt eine allgemein anerkannte Thatſache, daß es keine menſchliche Geſellſchaft giebt noch gegeben hat ohne allgemein angenommene (geltende) Ge-

407724

setze, Sitten, Gebräuche, welche das Zusammenleben regeln und ordnen. Die Thatsache ist unbestreitbar, weil das Gegentheil eine begriffliche Unmöglichkeit ist. Es handelt sich indeß, wie bemerkt, nicht um den historischen Ursprung der Staaten noch um die historische Entstehung und Entwickelung von Recht, Gesetz und Sitte, sondern um den Grund davon, daß sie historisch überall entstanden sind. Wir werden es daher nicht bestreiten, daß, wie dem Kinde, so der unmündigen Menschheit anfänglich das Angenehme, die Lust, das Wohlbefinden, für das Gute und ein Wollen und Handeln, das darauf abzielt, für sittlich geboten gegolten haben mögen. Wir werden es ebenso wenig bestreiten, daß die socialen Triebe, das natürliche Mitgefühl, der angeborene Zug der Liebe des Menschen zum Menschen, die Eltern- und Kindesliebe, die Gatten- und Geschwister-, Freundes- und Vaterlandsliebe zu Thaten getrieben haben mögen, die nicht mehr bloß das eigene Wohl erstrebten, sondern es der Rettung, dem Glücke des Geliebten, der Förderung des allgemeinen Wohls opferten, und daß das Wohlgefallen an solchen Thaten und der aus ihnen für Alle entspringende Gewinn die Veranlassung gewesen, sie für löblich, für gut und schön zu erklären. Wir werden nichts einwenden gegen die Annahme, daß der ausgesprochene Wille des Familienvaters, die Anordnungen des Stammhauptes, das Urtheil der Aeltesten des Volks über vorkommende Streitigkeiten, die ersten Bausteine gelegt haben zur Herrschaft von Gesetz und Sitte, Ordnung und Frieden, oder daß vom Familienleben aus Rechtsnormen und sittliche Maximen in ähnlicher Art, wie die natürlichen Lebensgewohnheiten und äußern Gebräuche, insofern von selbst sich gebildet haben, als sie, wie letztere, anfänglich unbewußt und unwillkürlich von allen Einzelnen befolgt worden, und erst mit der weiteren Entwickelung des Gemeinlebens der Unterschied der Rechtsgewohnheit von der bloßen Lebensgewohnheit, der Sitte im ethischen Sinne von der Sitte als hergebrachtem Brauch bemerklich hervorgetreten sey, eine Unterscheidung, mit der das Volk erst seiner rechtlichen und sittlichen Normen sich bewußt geworden und sie zu Gesetzen erhoben, d. h. ihnen das Prädicat nothwendiger allgemeiner Befolgung ertheilt habe. Wir werden sogar nichts einwenden gegen die schon ferner liegende Hypothese, daß religiöse Vorstellungen, Priesterlehre und Priestersatzung eingegriffen haben in die Bildung und Entwickelung der

herrschend gewordenen ethischen Gebote und Verbote. — Das aber müssen wir entschieden bestreiten, daß es nichts weiter bedurft habe, weder zur Gründung eines gesetzlich geordneten, sittlich geregelten Gemeinlebens noch zur Entstehung, Entwickelung und Ausbildung der ethischen Normativbegriffe, auf denen es ruht. Wir müssen dagegen entschieden behaupten: kein Gesetz, kein Gebot oder Verbot, woher es auch stammen und worin sein Inhalt bestehen möge, kann als Gesetz gefaßt, anerkannt, befolgt werden, wenn das, was es gebietet, nicht als ein Seynsollendes erscheint und gefaßt wird, wenn also dem Inhalt desselben nicht ein Gefühl oder Bewußtseyn des Sollens in der eignen Brust des Gehorchenden entspricht und entgegenkommt. Das Kind würde den Befehl der Eltern gar nicht verstehen, gar nicht wissen was das Wort: Du sollst, bedeute, es würde auch ganz unmöglich seyn, ihm das Verständniß desselben beizubringen, wenn der Befehl nicht ein Gefühl des Sollens in seiner Seele erweckte, das mit dem Inhalt desselben harmonirte und ihm andeutete, daß es zu gehorchen habe. Der freie Wille des Erwachsenen würde wohl dem Zwange äußerlich sich fügen, aus Furcht dem Gebote des Gewalthabers gehorchen; aber so gewiß er trotz des Zwanges innerlich frei bliebe, so gewiß würde er durch keine Gewalt der Welt vermocht werden können, das Gesetz als solches innerlich anzuerkennen und freiwillig zu vollziehen, wenn nicht in ihm selbst ein Gefühl des Sollens ihm bezeugte, daß das Gesetz ein wirkliches Gesetz, Ausdruck eines Seynsollenden und daher zu befolgen sey. Möge das Bestehen von Recht und Gesetz immerhin praktisch wie theoretisch als nützlich, das Wohl Aller fördernd, für die Gesellschaft nothwendig, sich bewähren; freie innerliche Zustimmung wird es doch nur finden, wenn die Vergesellschaftung der Menschen, die Förderung des Gemeinwohls ꝛc. dem Gefühle des Sollens entspricht, als ein Seynsollendes sich darstellt. Folglich, so gewiß (wie bemerkt) keine Gewalt des Stärkeren ein Gesetz gegen den Willen aller Andern durchführen und aufrecht erhalten kann, so gewiß vielmehr die geltenden Sitten und Gesetze nur so lange Bestand haben, als der Wille der zum Gemeinleben verbundenen Personen im Allgemeinen ihnen zustimmt, so gewiß setzt das Bestehen von Staat und Kirche, Gemeinde und Familie dieses Gefühl des Sollens als ein ursprüngliches Element des menschlichen Wesens voraus.

Ich habe das Gefühl des Sollens, dieses bisher zu wenig beachtete Grundelement der moralischen Natur des Menschen, auf dem eingeschlagenen Umwege nachzuweisen gesucht, weil es als Thatsache des Bewußtseyns — aus Gründen, die wir noch zu erörtern haben — nicht allgemein anerkannt ist. Gleichwohl fehlt es nicht an Erscheinungen im Gebiete der Psychologie, die es klärlich bezeugen, daß dies Gefühl, auch wo es nicht zum Bewußtseyn gelangt, doch als vorhanden, weil eben als ein ursprüngliches, allgemeines Element der menschlichen Seele erachtet werden muß. So ist es eine unzweifelhafte Thatsache, daß wir über gewisse Handlungen, die wir begangen, Reue empfinden und schmerzlich wünschen, anders gehandelt zu haben. Diese Empfindung wäre offenbar unmöglich, wenn das Andershandeln nicht in einem — wiewohl vielleicht nur schwachen und leisen — Gefühl als das rechte, bessere, geforderte, sich uns angekündigt hätte. Denn wenn es nur erst hinterdrein *nach* Ausführung der That als das rechte sich uns darstellte, so wäre es offenbar nicht unsre Schuld, daß wir das Entgegengesetzte gethan: konnten wir, weil das Andershandeln gar nicht in den Umkreis unseres Bewußtseyns trat, nicht anders handeln als wir gehandelt haben, so kann auch das Bewußtseyn der Verschuldung, der Schmerz über die geschehene That und damit das Gefühl der Reue nicht aufkommen. Das was uns peinigt, ist nur das Bewußtseyn, daß wir nicht nur anders handeln konnten, sondern auch anders hätten handeln *sollen*. Genau in dem Maaße, in welchem dies Bewußtseyn zur Klarheit und Bestimmtheit in uns gelangt, werden wir daher Reue über unser Thun fühlen. Wo es gänzlich fehlt, da fehlt thatsächlich auch dies Gefühl. —

Mit dem Gefühl der Reue steht im unmittelbaren Zusammenhang das *Pflichtgefühl* und *Pflichtbewußtseyn*. Heutzutage freilich mag es Manchen sehr grundlos, zweifelhaft, unhaltbar bedünken, was J. G. Fichte mit unbedingter Entschiedenheit behauptet: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine Zunöthigung, Einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun lediglich damit es geschehe, und Andres ebenso zu unterlassen lediglich damit es unterbleibe.“ Heutzutage scheint allerdings das Pflichtgefühl keine Macht mehr über das Wollen und Thun der Mehrzahl zu besitzen; und wir können daher nicht

bestreiten, daß es Menschen geben mag, denen dies Gefühl nie zum Bewußtseyn gekommen. Wohl aber müssen wir bestreiten, daß daraus zu folgern sey, daß sie das Gefühl nicht haben und nie gehabt haben. Denn die Psychologie (S. 285 f.) weist zur Evidenz nach, daß wir uns Empfindungen und Gefühle zuschreiben müssen, die uns nicht zum Bewußtseyn kommen. Das ergiebt sich aus zahlreichen Thatsachen, und folgt außerdem schon daraus, daß das Bewußtseyn erwiesenermaßen nicht unmittelbar an der Empfindung und dem Gefühl hängt, sondern durch einen besondern, vom Empfinden und Fühlen verschiedenen Act der Seele entsteht. Andrerseits ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß es noch immer Menschen giebt und stets gegeben hat, in denen das Pflichtgefühl sich so entschieden geltend macht, daß es ihnen nicht nur zum Bewußtseyn kommt, sondern auch als ein Hauptmotiv ihr Wollen und Handeln bestimmt. Sollen wir also etwa annehmen, die Seelen der Menschen seyen in ethischer Beziehung so wesentlich verschieden, daß den Einen ein ethisches Grundelement fehle, was Andre besitzen? — etwa in ähnlicher Art, wie man wohl annimmt, daß dem einen ein Sinn für Musik angeboren sey, Andern dagegen gänzlich mangele? Die Psychologie (S. 633 f.) zeigt, daß diese Annahme unstatthaft ist, weil die angebliche Analogie in Wahrheit nicht existirt, indem alle die sogenannten Sinne für Etwas — die im Grunde nur die größere oder geringere Reizbarkeit des Gefühls durch die betreffenden Gegenstände bezeichnen — zwar dem Maaße nach, hinsichtlich der Stärke, Bestimmtheit und Feinheit der erregten Empfindung wie der Höhe des Interesses für die sie erregenden Gegenstände bei den verschiedenen Menschen sehr verschieden sind, aber an sich in irgend einem Grade allen Menschen ebenso ursprünglich zukommen wie die organischen Sinne des Gesichts, Gehörs, Geschmacks ꝛc.

Also werden wir auch annehmen müssen, daß gleichermaßen das Pflichtgefühl — oder wenn man lieber will, ein Sinn für das Rechte, Gute, Sittlichgebotene — jedem Menschen angehört. Aber freilich nicht unmittelbar als Pflichtgefühl im engern Sinne, als Gefühl der Verpflichtung zu dieser oder jener bestimmten Handlung, sondern ursprünglich nur als das allgemeinere Gefühl des Sollens, das all unser Thun und Lassen gleichsam begleitet und

in uns erregt wird, wenn wir durch Entscheidung zwischen den verschiedenen Impulsen unsres Wollens einen Beschluß zu fassen im Begriff sind. Derjenige Impuls, derjenige Zweck, welcher der ethisch gebotene ist, erzeugt zwar nicht erst das Gefühl, aber er regt es an und wird von ihm mit der Marke des Seynsollenden bezeichnet. Zum Pflichtgefühl wird dasselbe erst, wenn es selbst und damit der ihm entsprechende Willensact *als* der ethisch gebotene uns zum *Bewußtseyn* kommt. Und da das Bewußtseyn hier wie überall nicht unmittelbar mit dem Gefühl verknüpft ist, sondern auch hier nur durch einen besondern Act der Seele erst entsteht, so ist es nicht nothwendig, daß es gleichmäßig allen Menschen in allen Fällen zum Bewußtseyn komme. Denn an sich ist es ein bloßes Gefühl, ohne bestimmtes Object, ohne bewußte Existenz, das, wie jedes Gefühl, der Erregung bedarf, wenn es sich kund geben soll. Aber ohne dies ursprüngliche Element unsrer Seele wäre die Thatsache des Pflichtgefühls und Pflichtbewußtseyns schlechthin unbegreiflich, unerklärlich, unmöglich. Denn es ist klar, daß wir bloß darum, weil ein Andrer, wer er auch sey, ein bestimmtes Thun oder Lassen uns gebietet, uns nicht verpflichtet fühlen können, dem Gebote zu gehorchen. Wir können wohl aus mancherlei Gründen, aus Rücksicht auf unser Wohl ꝛc., Gehorsam zu leisten beschließen; aber *verpflichtet*, innerlich verpflichtet dazu können wir uns nur *fühlen*, wenn entweder der Inhalt des Gebots oder doch das Gehorchen rein als solches, abgesehen vom Inhalt, als ein Seynsollendes sich uns kund giebt. Der Wille eines Andern kann unsren eignen Willen, eben weil er uns innerlichst zueigen und eben damit von außen schlechthin unzugänglich ist, unmöglich binden. Das Gefühl des Sollens ist aber gerade ein Gefühl der Gebundenheit des Willens *als* Wille, und somit zwar keineswegs ein Gefühl des Zwanges (Müssens), sondern im Gegentheil ein Gefühl, das die Freiheit voraussetzt und sie bestätigt, aber sie doch insofern bindet, als es ihr eine Richtschnur ihres Verhaltens bezeichnet und als Motiv, weil als Mahnung zur Befolgung des Gebots auftritt. Ohne die Freiheit wäre das Gefühl des Sollens unmöglich, ohne sie könnte es nur ein Gefühl des Müssens geben, aber ohne das Gefühl des Sollens wäre die Freiheit völlig ungebundene Willkür, der gegenüber, wie gezeigt, Recht und Sittlichkeit unmöglich wäre. —

Allgemeiner als das Pflichtgefühl ist das Gewissen als thatsächlich gegeben anerkannt. Beide fallen jedoch im Grunde in Eins zusammen. Das Gewissen ist nur ein erweitertes, verallgemeinertes Pflichtgefühl, d. h. beide unterscheiden sich nur dadurch, daß das zum Bewußtsein gekommene Pflichtgefühl immer auf den einzelnen vorliegenden Fall, einen einzelnen Willensact sich bezieht, im Gewissen dagegen eine allgemeine Richtschnur für unser Wollen und Handeln gegeben erscheint. Um so klarer ist, daß das Gewissen ohne das Gefühl des Sollens unmöglich wäre. Man hat beide identificirt. Allein identisch sind sie nicht; das Gefühl des Sollens ist vielmehr nur die Bedingung, Grund und Kern des Gewissens, aus dem nur unter Mitwirkung noch andrer Factoren das Gewissen hervorgeht. Denn das Gefühl des Sollens ist an sich, wie gesagt, bloßes Gefühl. Das Gewissen dagegen ist das — anscheinend — unmittelbare Bewußtseyn dessen, was wir zu thun und zu lassen haben: von diesem Wissen und der anscheinend ebenso unmittelbaren Gewißheit seines Inhalts hat es seinen Namen. Allein dies Wissen ist in Wahrheit kein unmittelbares, weil es in Wahrheit überhaupt kein unmittelbares Bewußtseyn giebt. Alles Bewußtseyn setzt ein Etwas voraus, ein Gegebenes, das uns zum Bewußtseyn kommt. Unmittelbar gegeben aber sind nur die Empfindungen und Gefühle. Das Gewissen, sofern es ein Bewußtseyn dessen ist, was wir zu thun und zu lassen haben, setzt mithin ein Gefühl voraus, das uns in ihm zum Bewußtseyn kommt, und dies Gefühl kann nur als Gefühl des Sollens bezeichnet werden, weil es seinerseits dasjenige bezeichnet, was wir wollen und thun sollen. Dies Gefühl ist so unmittelbar wie jedes Gefühl (— denn nur durch Reflexion, Schluß und Folgerung kommen wir zu der Erkenntniß, daß und wodurch unsre Empfindungen und Gefühle hervorgerufen werden, und daß sie also im Grunde nicht unmittelbar, sondern vermittelt sind —); eben darum aber ist es keineswegs unmittelbar Inhalt des Bewußtseyns. Zum Bewußtseyn kommt es uns vielmehr erst, nachdem es erregt worden und wenn die Erregung stark genug ist, die Seele zur Unterscheidung desselben von andern Gefühlen zu veranlassen. Es kann daher wohl geschehen, daß es einzelnen Menschen gar nicht zum Bewußtseyn kommt, d. h. es kann Menschen geben, die zwar das Gefühl des Sollens wie alle Andren haben und in einzelnen Fällen auch von

ihm geleitet werden, aber nichts von ihm wissen und daher als gewissenlos erscheinen. Aber auch da, wo es zum Bewußtseyn gelangt ist und damit als Gewissen auftritt, wird es auf den Grad der Genauigkeit und Sorgfalt ankommen, mit der es selbst und was es bezeichnet, von andern Gefühlen unterschieden worden. Denn eben davon hängt überall die Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseyns, die Gewißheit und Evidenz seines Inhalts ab. Wo infolge flüchtiger, nachlässiger Unterscheidung das Gefühl des Sollens und was es als das Seynsollende markirt, nur unklar und unbestimmt im Bewußtseyn sich abspiegelt, da wird nothwendig das Gewissen ebenso unklar und unbestimmt, und damit ungewiß und unsicher in seinen Aussagen seyn. Auf ein solches in sich selbst unsicheres Gewissen werden daher die landläufigen zeitweilig geltenden Begriffe von Recht und Gut, die sogenannte öffentliche Meinung, Standesvorurtheile, Sitten und Gewohnheiten ꝛc., großen Einfluß gewinnen. Daher das so häufige Schwanken des Gewissens, die peinliche Unruhe, die wir empfinden, wo wir zu keiner sichern Entscheidung gelangen können; daher die Verschiedenheit der Entschlüsse von Menschen, die mit Recht für gewissenhaft gelten, und doch in der gleichen Situation bei derselben Veranlassung in derselben Sache ganz verschieden handeln. Nur das ursprüngliche Gefühl des Sollens ist, wie sich noch näher zeigen wird, untrüglich und deutet mit voller Sicherheit Motiv und Richtung unsres Wollens und Strebens an. Die constante, irrthumlose Selbstgewißheit des Gewissens dagegen ist eine psychologische Fabel: klar, sicher, unerschütterlich ist das Gewissen nur, wo das Gefühl des Sollens rein und klar im Bewußtseyn sich abspiegelt.

Aus dem ursprünglichen Gefühl des Sollens endlich erklären sich allein jene (abgeleiteten) Gefühle des Wohlgefallens und Mißfallens, von denen oben die Rede war. Es ist allerdings eine nicht zu leugnende Thatsache, daß uns die Anschauung oder Vorstellung von sittlichen Handlungen, Motiven, Zwecken, Willensverhältnissen das angenehme Gefühl des Wohlgefallens (der Freude, der Zustimmung), die entgegengesetzte Vorstellung das unangenehme Gefühl des Mißfallens (der Indignation, des Abscheus) erregt: auch der verstockteste Bösewicht wird beim Ausdruck des Mitgefühls, des Wohlwollens ꝛc., wenigstens wenn es ihn selbst

betrifft, von einem angenehmen Gefühl beſchlichen werden. Allein da nur dasjenige, was unſre Seele harmoniſch berührt, weil es mit ihrer Natur und deren Elementen (Bedürfniſſen, Trieben ꝛc.) in Einklang ſteht, ein angenehmes, das Entgegengeſetzte ein unangenehmes Gefühl in uns hervorruft, ſo ſind jene ethiſchen Gefühle nur möglich, wenn die Vorſtellungen, von denen ſie erregt werden, auf ein ihnen entſprechendes Element in unſrer Seele treffen. Iſt das Ethiſche ſeinem allgemeinſten Begriffe nach das Seynſollende, ſo kann ihm in der Seele als urſprüngliches Element nur ein Gefühl des Sollens entſprechen. Denn was man ſittlichen Geſchmack, Sinn für das Wahre, Gute, Schöne genannt hat, iſt, wie gezeigt, nur das Gefühl des Wohlgefallens, das durch die Vorſtellung des Wahren, Guten, Schönen, alſo durch die Vorſtellung eines Seynſollenden erregt wird, und nur das Gefühl des Sollens kann durch eine ſolche Vorſtellung erregt werden: kein andres Gefühl kann eine Beziehung haben zu dem, was an ſich nicht iſt, ſondern ſeyn ſoll und nur im Seynſollen ſeine Bedeutung hat, kein andres Gefühl kann von einem vorgeſtellten Nichtſeyn erregt werden.

Von den verſchiedenſten Seiten ergiebt ſich ſonach, daß wir vollkommen berechtigt ſind, das Gefühl des Sollens als ein urſprüngliches, allgemeines, in allen Menſchen weſentlich gleiches Element der menſchlichen Seele zu erachten. Ich wiederhole: das Ethiſche kann ſeinem allgemeinſten Begriffe nach nur als das Seynſollende gefaßt werden: darin ſtimmen Alle, die noch die Sittlichkeit als einen Factor des menſchlichen Weſens gelten laſſen, im Grunde überein, wenn ſie auch andre Momente des Begriffs in den Vordergrund ſtellen.*) Als ſolches iſt es inſofern

*) Die neueſte materialiſtiſche Doctrin (eines Hrn. B. Carneri) will freilich die Ethik auf den Darwinismus gründen (!), und ſucht ſie gegen die Conſequenz des Materialismus dadurch zu retten, daß ſie das „Moraliſche“ d. h. das was der Menſch ſeyn ſolle, das alſo, nichts real Seyendes, ſondern nur ein Seynſollendes ſey, als Hirngeſpinnſt des Spiritualismus, zwar verwirft, aber an deſſen Stelle das „Ethiſche d. h. das, was der Menſch ſeyn kann“, ſetzt. Aber Seynkönnen iſt an ſich das Mögliche, ebenfalls nichts „Reales“, ſondern ein bloßer, nicht einmal näher beſtimmbarer Begriff, alſo ein „Hirngeſpinnſt.“ Es ſoll indeß hier die höchſtmögliche Stufe menſchlicher Entwickelung

objectiver Natur, als es eben dasjenige bezeichnet, dem das Seyn, die Realität und Objectivität zu entsprechen habe. In dem Gefühl des Sollens erscheint dies Objective gleichsam in unsre Subjectivität verlegt, diese mit ihm in unmittelbare Beziehung gesetzt. Soll das Gefühl diese Beziehung, kraft deren allein der Mensch ein moralisches Wesen ist, in sich tragen, so kann es in den verschiedenen Menschen nicht ein verschiedenes seyn, noch in sich selbst variiren, so oder anders seyn. Denn das Seynsollende, Sittlichgebotene, Nothwendige, Gesetzmäßige ist seinerseits ein Festes, Unwandelbares: es widerspricht sich selbst und hört auf nothwendig zu seyn, wenn es an sich selbst bald so, bald anders seyn könnte. Es ist mithin das allgemein Geforderte, alle Gleichen auf gleiche Weise Verpflichtende. Dem Seynsollenden kann daher unmöglich ein Gefühl entsprechen oder in unmittelbarer Beziehung zu ihm stehen, welches in den vielen Menschen vielfach verschieden, variabel, schwankend und unstet wäre: ein positives Verhältniß zwischen negativen Gegensätzen ist eine contradictio in adjecto.

Woher nun dieses Gefühl des Sollens?

Als Gefühl kann es, wie jedes Gefühl, nur auf einer Affection der Seele beruhen, und die Affection setzt ein Etwas voraus, das sie hervorruft, das die Seele afficirt. Als ursprüngliches, allgemeines, zum Wesen des Menschen gehörendes Gefühl kann es nicht auf einer zufälligen, der Seele von außen kommenden Affection beruhen: denn eine solche könnte eintreten, aber auch

---

und Bildung bezeichnen, die jedoch nicht alle Menschen, sondern nur ein Theil derselben unter besonders günstigen Bedingungen erreichen: worin dies Ziel, diese höchste menschliche Vollkommenheit, bestehe und wie es zu erreichen sey, habe die Ethik zu lehren. Das Ziel ist mithin noch nicht erreicht; denn sonst bedürfte es der Ethik nicht; also ist es ebenfalls nichts „Reales", sondern ein bloßer Gedanke, dessen Ausführung ganz ebenso zweifelhaft ist wie die Realisirung dessen was der Mensch seyn soll, also wiederum ein „Hirngespinnst". Außerdem ist doch nicht jedes Mittel zur Erreichung des Ziels erlaubt; ich darf z. B. doch nicht andre Menschen zu Sklaven machen, um mir als Werkzeuge meiner Entwickelung u. Bildung zu dienen. Also muß es Gesetze geben; und was das Gesetz gebietet ist das Seynsollende, was es verbietet, das Nichtseynsollende.

ausbleiben, könnte diesen und jenen, aber nicht nothwendig alle Menschen treffen. Es kann mithin nur beruhen auf einer Afficirung der Seele durch eines ihrer eignen Elemente, durch einen Zustand, eine Thätigkeit, Bestimmtheit, die der Seele selbst angehört. Eben damit entsteht es auf dieselbe Weise, in welcher, wie die Psychologie (S. 437 f.) zeigt, alle Gefühle im engern Sinne entstehen. Aber die Zuständlichkeit, Thätigkeit, Bestimmtheit, von der die Affection ausgeht, muß, wenn sie ein Gefühl des Sollens hervorrufen soll, selbst ein Seynsollen der Seele seyn oder involviren. Sie kann nicht in einem seyenden, gegebenen Momente der Seele bestehen; — denn als solches könnte sie auch nur ein Gefühl des Seyenden, nicht aber ein Gefühl des Sollens, einer Beziehung der Seele zum Seynsollenden hervorrufen. Sie kann mithin nicht eine Bestimmtheit des fertigen Seyns, sondern nur des Werdens, der Entwickelung und Fortbildung der Seele seyn. Denn nur die werdende, sich entwickelnde Seele kann eine Beziehung zum Seynsollenden haben, und nur eine Bestimmtheit der werdenden, sich entwickelnden Seele kann, indem sie dieselbe afficirt, ein Gefühl des Sollens hervorrufen. Nun ist aber das Leben des Menschen, wie Jeder, der sich selbst kennt, weiß, ein fortdauernder Proceß der Entwickelung, Umgestaltung, Fortbildung, der ohne ein immanentes Ziel — worin dasselbe auch bestehen möge — nicht gedacht werden kann. Denn ohne ein seinen Verlauf bestimmendes Ziel wäre er kein Proceß der Entwickelung, sondern ein unbestimmtes, zufälliges, wüstes Werden, das ebenso wohl ein Thier oder einen Teufel wie einen Menschen ergeben könnte. In dem bestimmten Wesen des Menschen als Menschen liegt es nothwendig, daß auch seinem Werden und Wachsen ein bestimmtes Ziel gesetzt sey, und dies Ziel muß für alle Menschen dasselbige, wesentlich gleich seyn, weil das Wesen des Menschen in allen Individuen nothwendig das gleiche ist; denn sonst wären sie nicht Menschen noch könnten sie als Menschen einander erkennen und anerkennen. Durch das Gefühl des Sollens erhält dies gemeinsame Ziel eine ethische Bestimmtheit: das ursprüngliche allgemeine Gefühl des Sollens beweist, daß der menschlichen Seele ein Seynsollen inhärirt, dem ihr Leben, ihre Bildung und Entwickelung, ihr Streben, Wollen und Handeln zu entsprechen hat, weil sie nur damit das Ziel ihres Werdens und Wachsens

erreicht. Kurz das Gefühl des Sollens weist auf eine ethische Bestimmung des menschlichen Lebens und Wesens hin: es ist nur erklärlich, wenn dem Menschen von Natur ein ethisches Ziel als Zweck seines Daseyns, seiner Entwickelung und Bildung gesetzt und seinem Wesen als ursprüngliche Bestimmtheit imprägnirt ist (— in ähnlicher Art, wie dem Leben der Raupe die Bestimmung eingepflanzt ist, ein Schmetterling zu werden). Diese Bestimmtheit ist es, welche, indem sie die Seele afficirt, das Gefühl des Sollens hervorruft.

Aus diesem Ursprung erklärt es sich zunächst, warum das Gefühl des Sollens, obwohl es allen Menschen gleichermaßen inhärirt, doch nicht allen gleichermaßen zum Bewußtseyn kommt. Denn als Affection der Seele durch die ethische Bestimmung ihres Wesens und Lebens ist es ein ebenso allgemeines, stetiges, dauerndes Gefühl wie das Gefühl unsres Daseyns überhaupt. Wie wir dies sogenannte Lebensgefühl beständig haben und doch nur unter Umständen, in besonders erregten Momenten uns seiner bewußt werden, so bedarf auch das Gefühl des Sollens einer besondern Erregung, um der Seele bemerkbar zu werden, und es wird naturgemäß erregt durch die Vorstellung eines Willensacts, einer Handlung, welche eine ethische Beziehung, eine Beziehung zur Bestimmung des Menschen hat, und daher dem Gefühl des Sollens entsprechen oder widersprechen kann. Aber selbst nachdem es erregt ist, kommt es damit noch nicht nothwendig auch zum Bewußtseyn. Abgesehen davon daß die Erregbarkeit der Gefühle überhaupt bei den verschiedenen Menschen sehr verschiedene Grade hat, ist das Gefühl des Sollens seiner Natur gemäß ein verhältnißmäßig schwaches, leises, zartes Gefühl. Dies folgt einerseits daraus, daß es auf jener Affection der Seele durch die allgemeine ethische Bestimmung ihres Lebens beruht, und daher im Vergleich mit andren individuellen, concreten Gefühlen an einer inneren Unbestimmtheit leidet. Andrerseits darf es kein starkes, entschiedenes, sich gewaltsam aufdrängendes Gefühl seyn, weil sonst durch das von ihm ausgesprochene Sollen die Freiheit des Willens gefährdet seyn würde. Nur einer genauen sorgfältigen Erwägung, die vor der Entscheidung alle Impulse und Motive für und wider scharf in's Auge faßt, wird daher das Gefühl des Sollens und das, worauf es hinweist, sich kund geben; nur unter dieser Bedingung

wird es dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommen und als Richtſchnur ſeines Wollens und Handelns dienen können. —

Aber auch wenn es zum Bewußtſeyn gelangt iſt, bezeichnet es der Seele wohl die Richtung ihres Strebens und deutet im einzelnen Falle das zu Wollende an; aber damit gewährt es dem Willen nach keinen Impuls für ſeine Entſcheidung, ſo wenig wie das Gefühl des Daſeyns überhaupt oder die Gefühle, welche z. B. das Nachdenken, Beobachten, Sicherinnern ꝛc., erweckt. Nur die entſchieden angenehmen und unangenehmen Gefühle werden zu Impulſen für den Willen, indem ſie unmittelbar einen Trieb erregen, der auf ihre Erhaltung und Wiedergewinnung, auf ihre Beſeitigung und Vermeidung gerichtet iſt. Das Gefühl des Sollens iſt an ſich weder ein angenehmes noch ein unangenehmes Gefühl. Nur wenn es, in bemerkbarer Stärke hervorgetreten, durch einen ihm widerſprechenden Act verletzt worden, wird es zu einem unangenehmen, im entgegengeſetzten Fall zu einem angenehmen Gefühl. Aber da es an ſich nur ein ſchwaches, zartes Gefühl iſt, — das nur allmälig, je mehr es zur Geltung kommt und im Bewußtſeyn (als Gewiſſen) Wurzel faßt, an Kraft und Entſchiedenheit zunimmt, — da alſo auch die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, die ihm unter jener Vorausſetzung ſich beimiſcht, an ſich auch nur ſchwach und unbeſtimmt ſeyn wird, ſo würde das Gefühl des Sollens nur wenig Einfluß auf den Willen und ſeine Entſcheidungen gewinnen, wenn es nicht mit einem natürlichen Triebe der Seele ſich einigte und mit ihm zuſammenwirkte. Es iſt jener Trieb nach Bethätigung, Entfaltung, Ausbildung aller Kräfte und Fähigkeiten, den wir bereits kennen, und den man den Trieb natürlicher Vervollkommnung genannt hat, weil er allen organiſchen wie pſychiſchen Kräften des Menſchen von Natur einwohnt und, je mehr er ſich durchſetzt, um ſo mehr ſie erhöht und erweitert. Er iſt an ſich nur ein Trieb nach Ausübung und damit nach Ausbildung derſelben zu Fertigkeiten, alſo, wie bemerkt, nur ein Trieb nach quantitativer Vervollkommnung, nach Vergrößerung der Wirkſamkeit und Wirkungsſphäre. Aber die ethiſche Beſtimmung des Menſchen involvirt nothwendig die Forderung auch dieſer quantitativen Vervollkommnung, weil nur mittelſt ihrer das Ziel der ethiſchen Entwickelung und Bildung, die ethiſche Vollkommenheit des menſchlichen Weſens, erreicht werden

kann. Denn die Erreichung desselben ist an Mittel und Bedingungen, namentlich an die Bewältigung der Natur zur Sicherung und Festigung der menschlichen Existenz, gebunden, welche nicht von selbst sich darbieten, sondern vom Menschen erst errungen werden müssen. Der Trieb nach höchstmöglicher Ausbildung aller Kräfte ist mithin das unentbehrliche Mittel zur Verwirklichung der ethischen Bestimmung. Außerdem treffen beide darin zusammen, daß sie auf die höchstmögliche Vervollkommnung des menschlichen Wesens gerichtet sind, der natürliche Trieb auf die quantitative, die ethische Bestimmung auf die qualitative Vollkommenheit. Aus dieser inneren Zusammengehörigkeit beider erklärt es sich, daß das Gefühl des Sollens mit dem Triebe nach Vervollkommnung zusammenschmelzen, sich seiner bemächtigen kann und ihm damit eine ethische Qualification ertheilt, indem es ihm, ohne ihn von seinem natürlichen Ziele abzulenken, die Richtung auf qualitative ethische Vollkommenheit giebt.

In der That gehören beide, die natürliche und die ethische Vollkommenheit, so eng zusammen, daß wie diese nicht ohne jene, so auch umgekehrt die natürliche Vollkommenheit nicht ohne die ethische zu erreichen ist. Es ist eine allbekannte Thatsache, daß ein wüstes, ausschweifendes, dem Genuß allein gewidmetes Leben nicht nur den natürlichen Trieb nach Thätigkeit abstumpft und zur Arbeit unfähig macht, sondern auch die geistigen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen schwächt. Es ist eine ebenso bekannte Thatsache, daß ungezügelte Affecte und Leidenschaften und daher die Selbstsucht in allen ihren Formen, nicht nur als Genußsucht, sondern auch als Stolz, Hochmuth, Ehrgeiz, Herrschsucht, weil sie eben die Seele in andauernde, oft heftige Erregung versetzt, dieselbe Wirkung haben. Aber auch die Noth des Lebens, Mangel an gesunder Nahrung, genügender Bekleidung, angemessener Wohnung, Ueberanstrengung ꝛc., lähmen und schwächen nicht nur die natürliche, sondern auch die sittliche Kraft des Menschen. So gewiß das menschliche Wesen nicht bloß Seele, sondern auch Leib, nicht bloß Geist, sondern auch Natur ist, und so gewiß sich beide Seiten gegenseitig bedingen, so gewiß gehören auch die ethische und die natürliche Vollkommenheit so eng zusammen, daß sie sich gegenseitig fordern und keine ohne die andre die höchste vollendende Stufe erreichen kann. Nur darf nicht vergessen werden, daß, wie

der Leib nur das Organ der Seele, die Natur nur das Medium der Entwickelung und Bethätigung des Geistes ist (vgl. Psychologie S. 145 f. 363 f., Gott und die Natur S. 528 ff.), so die natürliche Vollkommenheit nur das Mittel, die ethische der Zweck ist, und daß beide nur darum so eng zusammengehören, weil sie im Verhältniß von Zweck und Mittel stehen. Daraus folgt, daß die Ausbildung der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nur bis zu der Höhe nöthig und ethisch gefordert ist, bis sie geeignet sind, der Erreichung des ethischen Ziels als Mittel zu dienen. Es folgt, daß die ethische Vollkommenheit keineswegs in dem Sinne von der natürlichen abhängig, keineswegs leibliche Ausbildung, Kraft, Rüstigkeit in dem Sinne Bedingung der ethischen Vollkommenheit ist, daß mit jener auch diese steigen und fallen müßte. Wie vielmehr große natürliche Begabung im Dienste der Selbstsucht und Unsittlichkeit stehen und somit ohne die ethische Vollkommenheit bestehen kann, so kann umgekehrt hohe ethische Vollkommenheit ohne die natürliche bestehen. Nur das folgt, daß der Zweck hier, wie überall, um so leichter erreicht werden wird, je vollkommener das Mittel ist, dessen er sich bedient. Aber um so größer ist der Triumph der sittlichen Kraft und Strebsamkeit, wenn sie das Ziel trotz der geringeren Vollkommenheit des Mittels doch erreicht. Denn die ethische Vollkommenheit besteht, wie sich noch näher zeigen wird, nicht in äußerem Thun und Wirken, — das ist nur ihre Außenseite, ihre Erscheinung, in der sie allerdings ihrer Natur nach überall auftreten wird, wo die Bedingungen und Anlässe zum Handeln sich darbieten; aber ihr Kern und Wesen liegt in der Gesinnung, in den Motiven und Zwecken, nicht des Thuns, sondern des Strebens und Wollens. Und diese Gesinnung kann sich zur vollen Höhe des sittlichen Standpunkts erheben, freilich nicht ohne den Dienst der natürlichen Kräfte und also nicht ohne die Entwickelung derselben zur Dienstfähigkeit, wohl aber ohne deren Ausbildung zu höchstmöglicher Vollkommenheit.

Zunächst wollte ich nur darauf hinweisen, daß schon gemäß dem natürlichen Streben nach Vervollkommnung das Ethische, Seynsollende nur gefaßt werden kann objectiv als die Verwirklichung der Vollkommenheit des menschlichen Wesens und Lebens, subjectiv als das Streben nach dieser Vollkommenheit, die Erreichung derselben mithin als Motiv und Zweck des Wollens und

Handelns. In dieser Bestimmung vereinigen sich, wie sich zeigen wird, nicht nur alle die Ausgangspunkte, Motive und Zwecke wie die Gesetze, Principien, Maximen, an die man das ethische Verhalten des Menschen gebunden hat, sondern auch die Theile oder Zweige, in welche die Ethik als Naturrecht, Ethik im engern Sinne (Moralphilosophie) und Aesthetik sich gliedert. Im letzten Grunde ist es der Begriff des Zwecks, auf welchem Ursprung und Wesen des Ethischen beruht und auf den daher jede Begriffsbestimmung desselben zurückgehen muß. So gewiß der Mensch weder in natürlicher noch in ethischer Beziehung von Anfang an ist, was er seinem Wesen nach seyn soll und kann, so gewiß er vielmehr nur in einem perennirenden Processe der Entwickelung und Fortbildung zum Menschen wird, so gewiß also seinem Leben und damit seinem Wollen und Handeln ein Ziel gesetzt ist, so gewiß kann dies Ziel nur als der Zweck seines Daseyns gefaßt und die Erreichung desselben nur in die vollendete Auswirkung seines eignen Wesens, also in den vollkommenen Menschen selbst gesetzt werden. Der Mensch ist Selbstzweck, weil der Zweck seines Daseyns in seine eigne Wesenheit gelegt und nur durch ihn selbst, durch sein eignes Streben und Wollen, sein eignes Thun und Wirken erreichbar ist. Daß dieser Zweck, die vollkommene Menschheit, mit der ethischen Vollkommenheit in Eins zusammenfällt und die volle Ausbildung des natürlichen Menschen ihr nur als Mittel zu dienen hat, liegt ebenfalls wiederum in der Wesenheit des Menschen selbst, so daß es nur der Selbsterkenntniß bedarf, um zu dieser ethischen Erkenntniß zu gelangen. Allein diese Erkenntniß ist nur zu gewinnen mit der Beantwortung der weiteren Frage, *worin* die menschliche Vollkommenheit und insbesondre die ethische Vollkommenheit bestehe, und *was* demgemäß der Mensch zu wollen und zu thun hat, um Ziel und Zweck seines Daseyns zu erreichen? Darauf aber geben die bisherigen Resultate der Untersuchung noch keine Antwort.

Wir können wohl sagen: die ethische Vollkommenheit, da sie nur das geistige Wesen des Menschen betrifft, kann auch nur bestehen in der höchstmöglichen Ausbildung und vollkommenen Bethätigung der geistigen Kräfte und Fähigkeiten. Diese aber sind, wie die Psychologie (S. 436 f.) zeigt, die Vermögen des Wahrnehmens und Vorstellens (Erkennens und Wissens), des

Strebens und Wollens, des Empfindens und Fühlens. Es läßt sich auch wohl zeigen, daß das vollkommene Wahrnehmen und Vorstellen (Erkennen) mit der Idee der Wahrheit, das vollkommene Streben und Wollen mit der Idee des Guten, das vollkommene Empfinden und Fühlen mit der Idee der Schönheit, also mit den anerkannt ethischen Haupt- und Grundbegriffen in unmittelbarer innerer Beziehung stehe. Und demgemäß würde die ethische Vollkommenheit in der höchsten Ausbildung und der vollkommenen Bethätigung dieser geistigen Kräfte in dieser ihrer Beziehung und Richtung auf das Wahre, Gute und Schöne bestehen. Aber um dies nachweisen zu können, müßten wir bereits wissen, was das Wahre, Gute, Schöne sey, müßten wir diese ethischen Begriffe bereits besitzen und dargelegt haben. Das Gefühl des Sollens, indem es sich an die Thätigkeit des Vorstellens und Erkennens hängt, weist wohl den natürlichen Wissenstrieb auf die Erforschung und die Erkenntniß der Wahrheit hin; aber es zeigt uns nicht, worin die Wahrheit bestehe noch wie wir zu ihrer Erkenntniß gelangen können. Ebenso weist es den Willen, indem es durch die Impulse, Entscheidungen und Acte desselben erregt wird, auf das Gute hin; aber erst nachdem die Entschließung gefaßt, oft erst nachdem die Handlung gethan ist, bezeichnet es dieselbe durch das Gefühl der Zustimmung oder Mißstimmung, in das es sich umsetzt, als gut oder böse. Ebenso endlich deutet es zwar dasjenige an, was uns als schön gilt, indem es, durch die Erscheinung (Sinnesempfindung, Anschauung, Vorstellung) erregt, ihm gegenüber als Gefühl des Wohlgefallens, der Hinneigung und Liebe sich äußert. Aber damit, daß diese Gefühle in uns geweckt werden, wissen wir, auch wenn sie uns zum Bewußtseyn kommen, noch keineswegs, was das Gute und das Schöne sey; wir erfahren nur, daß diese bestimmte Willensentscheidung, diese Handlung, diese Erscheinung von diesem bestimmten Gefühle begleitet ist. Wir wissen nicht einmal, ob die gleichen Willensacte, Thaten, Erscheinungen uns stets und überall die gleichen Gefühle erwecken werden; und selbst wenn dies der Fall wäre, würden wir sie doch nicht unter einen gemeinsamen (allgemeinen) Begriff zusammenfassen können, da sehr verschiedene Thaten und Erscheinungen (z. B. auch eminente Geschicklichkeit, Kraft, Gewandtheit) ganz ähnliche Gefühle in uns hervorrufen.

Das Gefühl des Sollens genügt mithin offenbar nicht, um den Ursprung unsrer ethischen Begriffe zu erklären. So gewiß wir ohne dasselbe nie zu ihnen gelangen würden, weil, wie gezeigt, das Ethische als solches, als das Seynsollende gar nicht erfaßt, geschweige denn erkannt werden könnte, wenn ihm nicht in unserer eigenen Brust ein Gefühl des Sollens correspondirte, so gewiß bedarf es doch noch eines andern Factors, um das Wahre, Gute, Schöne seinem Wesen und Begriffe nach uns zum Bewußtseyn zu bringen.

Worin besteht dieser andre Factor? Wie kommen wir zu unsren ethischen Begriffen?

Da wir erwiesener Maaßen zu einem Inhalt des Bewußtseyns, zu Vorstellungen überhaupt wie insbesondre zu Begriffen, sey ihr Inhalt das Allgemeine des Gesetzes oder der Gattungs- und Artbestimmung der Dinge, nur durch die Thätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens gelangen, so werden wir auch nur auf dieselbe Weise unsre ethischen Begriffe gewinnen können. Auch hinsichtlich ihrer werden daher nicht nur die logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs (des ausgeschlossenen Dritten) und der Causalität ihre unverbrüchliche Gesetzeskraft geltend machen, — denn sie sind Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit — sondern da erwiesener Maaßen die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit auch nach bestimmten Gesichts- und Beziehungspunkten (leitenden Normen — Kategorieen) die Dinge unterscheiden und vergleichen muß, wenn sie bestimmte Vorstellungen ergeben soll, so läßt sich von vornherein annehmen, daß auch unsre ethischen Begriffe nur durch Unterscheidung und Vergleichung der in ihr Bereich fallenden Objecte nach bestimmten Gesichts- und Beziehungspunkten (nach ethischen Kategorieen) sich bilden werden. Die Schwierigkeit, diese Annahme zu begründen und die hier waltenden Unterscheidungsnormen begrifflich zu bestimmen, ist indeß noch größer als im Gebiete unsrer dinglichen (natürlichen) Vorstellungen und Begriffe, weil hier nicht nur der ganze Proceß der Entwickelung innerhalb der Seele sich vollzieht, sondern auch die Objecte der Unterscheidung und Vergleichung nicht äußerlich wahrnehmbare Dinge, sondern nur Regungen, Motive, Tendenzen und Acte der Seele selbst, ihrer Natur nach unbestimmter und schwerer zu beobachten sind. —

Versuchen wir es zunächst an und mit dem ethischen

Begriff der Wahrheit.

Er ist insofern der erste, fundamentale Begriff, als die Begriffe des Guten und Schönen mit allen ihren besondern Momenten und Formen ohne Werth und Bedeutung seyn würden, wenn wir keine Garantie für ihre Wahrheit zu gewinnen vermöchten und wenn daher nicht die Ueberzeugung, daß sie die wahren Begriffe von Gut und Schön seyen, sich mit ihnen verbände. Sie setzen daher den Begriff der Wahrheit voraus.

Unsere nächste Aufgabe ist zu zeigen, daß und warum der Begriff der Wahrheit ein ethischer Begriff sey. Denn da wir von Wahrheit und Unwahrheit auch in allen andern Gebieten der Erkenntniß sprechen, so scheint der Begriff viel größeren Umfangs zu seyn und über das Gebiet der Ethik weit hinauszuragen. Die Entscheidung dieses Punktes fällt indeß mit der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Begriffs in Eins zusammen, wie sich sogleich zeigen wird.

Was bedeutet die Thatsache, daß im Geiste des Menschen nicht bloß die einzelnen Erscheinungen in einzelnen Sinnesperceptionen sich abspiegeln (wie in der Seele des Thiers), sondern auch das Ganze seiner Umgebung, der Zusammenhang der Dinge in ihren Beziehungen und Verhältnissen seinem Bewußtseyn sich darstellt, in zusammenhängenden, der Entwickelung und Ausbildung fähigen Vorstellungen sich reflectirt? Zur äußern Existenz, zur Erhaltung des Leibes und Fortpflanzung der Gattung bedürfen wir dieses Ueberschusses über die Sinnesperception so wenig wie die Thiere, denen ihre einzelnen Sinneswahrnehmungen und die durch den Instinkt geleiteten Combinationen derselben zu ihrem Fortbestehen vollkommen genügen. Wozu also jenes Plus, wozu das, was reell und objectiv vorhanden, noch ein zweites Mal ideell und subjectiv im Spiegelbilde der Vorstellung setzen? Wozu diese Wiederholung, diese Tautologie? — Die Frage würde sich uns aufdrängen, selbst wenn unsere Vorstellungen überall vollkommen richtig wären und Alles mit genauster Genauigkeit im Bewußtseyn repräsentirten; um so dringender wird sie, wenn sich zeigt, daß unsre ersten Vorstellungen, wie sie gleichsam aus der Hand der Natur kommen, keineswegs den Dingen und ihren Ver-

hältnissen durchgängig entsprechen, daß wir uns vielmehr häufig genöthigt sehen, sie abzuändern, zu berichtigen und zu ergänzen. Wozu jener Ueberschuß, wenn er uns nicht einmal eine richtige, adäquate Kunde von der uns umgebenden Welt liefert? Und warum suchen und forschen wir gleichwohl selbst da nach dem Zusammenhang der Dinge, wo die Erscheinung nichts davon verräth? — Woher ferner unser — damit sich verbindendes — Forschen und Suchen nach dem, was *hinter* der Erscheinung liegt? Warum begnügen wir uns nicht, wie die Thiere, mit den Erscheinungen und deren Combination? Woher und wozu dieser Wissenstrieb, der uns über die Sinnesperception und die durch sie vermittelten Vorstellungen hinaus zur Erforschung des Grundes, der Bedingungen und Gesetze der erscheinenden Dinge fortdrängt?

Betrachten wir *was* der Wissenstrieb erstrebt, das Object um das es sich handelt, genauer, so werden wir vielleicht die Antwort auf diese Fragen finden. Wir verlangen nach der Erkenntniß dessen, was hinter den Erscheinungen, d. h. was den Erscheinungen zu Grunde liegt. Das aber sind die Dinge selber, die sogenannten Dinge-an-sich, das (reell) Seyende, das die Erscheinungen voraussetzen, weil sie nicht Erscheinungen wären, wenn nicht Etwas in ihnen erschiene. Die Erscheinungen sind aber nichts Andres als unsre von den Dingen erregten Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, in denen das Daseyn derselben sich uns kundgiebt. Wir trachten also, indem wir zu erforschen suchen was den Erscheinungen zu Grunde liegt, nach der Erkenntniß der Dinge-an-sich. Und da wir diese Erkenntniß doch wiederum nur in und mittelst Vorstellungen gewinnen können, so streben wir nach Vorstellungen, die nicht mehr bloß die Dinge, wie sie uns erscheinen, sondern wie sie an sich sind, repräsentiren. Erst wenn wir überzeugt sind, solche Vorstellungen erlangt zu haben, sprechen wir von *wahrer* Erkenntniß oder Erkenntniß der Wahrheit, und definiren daher die Wahrheit gemeinhin als die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem in ihr vorgestellten Dinge-an-sich, oder allgemeiner ausgedrückt: als die Uebereinstimmung von Denken und Seyn.

Woher nun dieses Streben nach Erkenntniß der *Wahrheit*, zu dem der Wissenstrieb mit der weiteren geistigen Entwickelung sich steigert? Aus unsrer sinnlichen Natur, aus dem Interesse an

unſrer Exiſtenz und deren Sicherung, aus dem Triebe nach ſinnlichem Wohlergehen, entſtammt er offenbar nicht. Was gehen unſren ſinnlichen Menſchen die Dinge an ſich an? Was kümmert es ihn, wie ſie an und für ſich beſchaffen ſeyn mögen? Wenn wir nur wiſſen, was ſie für uns ſind, welchen Einfluß ſie auf unſere Exiſtenz und Subſiſtenz, auf unſer leibliches Wohl und Wehe haben, ſo wiſſen wir genug von ihnen, um beſſer mit ihnen fertig zu werden als die Thiere. Aber auch im intellectuellen Gebiete, in unſrem geiſtigen Weſen kann jenes Streben nicht wurzeln. Denn unſer geiſtiges Weſen und Leben, der ſogenannte Intellect, an und für ſich, abgeſehen von ſeinen ſinnlichen und ethiſchen Beziehungen, wirkt und waltet nur in und mit Vorſtellungen (Begriffen — Ideen). Und der Vorſtellung an ſich iſt es gleichgültig, ob ſie einem Seyn entſpricht oder nicht. Die Vorſtellungen als ſolche haben gar keine Beziehung zu den Dingen-an-ſich, ſondern nur zu den vorgeſtellten Dingen und zu andern Vorſtellungen. Wäre das nicht der Fall, ſtänden ſie in Communication mit dem reellen Seyn, in einem Abhängigkeitsverhältniß von ihm, ſo könnte der Intellect ſie nicht beliebig abändern, umgeſtalten, ſcheiden und verknüpfen. An und für ſich hat daher der Intellect auch gar kein Intereſſe für das ſogenannte Ding-an-ſich. Nicht nur das Kind und der gemeine Mann, ſondern Tauſende von gebildeten, intelligenten Menſchen kümmern ſich gar nicht um den Grund und Urſprung unſrer Vorſtellungen und ihr Verhältniß zu den Dingen. Selbſtgeſchaffene, freigebildete Vorſtellungen haben, wie die Erfahrung zeigt, nicht nur für Denjenigen, der ſie geſchaffen, für den Dichter, den Künſtler, ſondern auch für Alle, die er durch ſeine Werke begeiſtert, ein viel höheres Intereſſe, einen höheren Werth als die Vorſtellungen von den reellen Dingen trotz der Vorausſetzung, daß letztere mit unſern Vorſtellungen von ihnen vollkommen übereinſtimmen. Nur wenn der Intellect von dem erwachten Streben nach Erkenntniß der Wahrheit ergriffen wird, ſtellt er ſich die Frage, was das Seyn an ſich ſey und ob unſere Vorſtellungen und Begriffe ihm entſprechen. Aber daß er von dieſem Streben ergriffen wird, hat ſeinen Grund nicht in ihm ſelbſt, iſt nicht eine Folge ſeiner eignen Natur, ſondern der Erfolg einer von anderswoher empfangenen Anregung. —

Sonach aber kann jenes Streben nur in unſrer ethiſchen Natur ſeinen Grund und Quell haben, d. h. es kann nur entſpringen aus einer inneren Beziehung zum Gefühl des Sollens und der ethiſchen Beſtimmung des Menſchen. Dieſe ethiſche Beziehung äußert ſich zunächſt negativ in der allgemein menſchlichen Antipathie gegen Täuſchung, Trug und Irrthum. Kein Menſch, wenn er auch Andre zu täuſchen ſucht, liebt es doch ſich ſelbſt zu irren, ſelbſt getäuſcht und betrogen zu werden; es verſtimmt, es ärgert ihn, auch wo es ihm nicht den geringſten Nachtheil bringt. Dieſem unangenehmen Gefühle correſpondirt das angenehme Gefühl des Wohlgefallens an der Vor- und Darſtellung des Seyenden, Geſchehenen, die uns die Ueberzeugung erweckt, daß ſie wahr ſey. Wir fordern daher, daß man uns nicht täuſche, wir verlangen überall die Wahrheit zu vernehmen. Dies Verlangen und das Gefühl, von dem es ausgeht, kann nur daher rühren, daß es im Weſen unſrer Seele liegt, von der Wahrheit harmoniſch afficirt zu werden; und wir können die Wahrheit nur fordern, als das Seynſollende nur faſſen, wenn ſie dem Gefühl des Sollens in uns entſpricht. Wir ſtreben daher das An-ſich der Dinge zu erkennen, weil wir ſonſt in einer Welt des Scheins und der Täuſchung leben würden. Und dies Gefühl, in lauter Irrthum, Trug und Täuſchung verwickelt zu ſeyn, würde, je mehr alle Hoffnung ſchwände ihm zu entrinnen, bis zur Unerträglichkeit ſich ſteigern, weil mit ihm alle Feſtigkeit und Sicherheit des Daſeyns ſich aufheben würde. Denn Irrthum und Täuſchung ſind ihrer Natur nach wandelbar, veränderlich, ſchwankend und unſicher; ein Wollen und Handeln, das von ihnen ausgeht, wird ſein Ziel nothwendig verfehlen. Ein Daſeyn auf ſolcher Baſis würde daher von einem perennirenden Gefühl der Unruhe und Unſicherheit begleitet ſeyn, welches das Leben zu einer Laſt machen, den Trieb der Selbſterhaltung in ſein Gegentheil verkehren würde. Für ein bewußtes und ſelbſtbewußtes Weſen, das zwiſchen Schein und Seyn, Irrthum und Wahrheit geſtellt iſt, iſt mithin die Erkenntniß der Wahrheit ein Bedürfniß, aber nicht ſeiner ſinnlichen, ſondern ſeiner geiſtig-ethiſchen Natur, ein Bedürfniß, das, je höher ſein geiſtig-ethiſches Leben ſich entwickelt, um ſo dringender Befriedigung fordert.

Dies ſtellt ſich noch deutlicher heraus, wenn wir ſehen, wie

der Wissenstrieb nicht bloß das An-sich der Dinge, sondern weiter auch die Gesetze ihrer Bildung, ihrer Veränderung, ihrer Bewegungen und Wirkungen, die Ordnung ihres Zusammenseyns, die Regel ihres Erscheinens und Verschwindens, ihres Entstehens und Vergehens, zu erforschen trachtet. Wir glauben die Dinge noch nicht in ihrem wahren Seyn und Wesen erkannt zu haben, so lange wir nicht auch Gesetz und Ordnung in der uns umgebenden Welt erkannt haben. Aber Gesetz, Regel, Ordnung lassen sich nicht sinnlich wahrnehmen; das Auge sieht, das Ohr hört, die Hand fühlt schlechthin nichts von ihnen; das Thier weiß daher auch offenbar nichts davon: es besitzt diese Vorstellungen gar nicht. Sie können mithin unmöglich der Sinnesperception, so wenig wie überhaupt der sinnlichen Seite unsres Wesens entstammen; sie sind vielmehr Gedanken, die wir bereits haben müssen, ehe wir ihre Realität in der uns umgebenden Welt erkennen können.*) Sie entspringen sonach nothwendig aus unsrem geistigen, ethischen Wesen. Zunächst aus der unwillkürlichen Reflexion auf unser Thun und Treiben überhaupt, aus der sich uns aufdrängenden Bemerkung, daß unsre Thätigkeit, worin sie auch bestehe, stets Motive, Zielpunkte, Absichten hat, und daß wir unsre Absicht nur erreichen, wenn wir nicht in's Unbestimmte hin- und herfahren, sondern sie zur bestimmenden Norm, zum leitenden Gesetz unsrer einzelnen Handlungen machen. Diese Bedingung des Erfolgs unsres Thuns und Wirkens übertragen wir unwillkürlich auf die Natur; wir meinen, auch das natürliche Geschehen könne nur zu Stande kommen, wenn die wirkenden

*) Es ist eine leere Einbildung, der man freilich oft genug, selbst bei Psychologen und Erkenntnißtheoretikern begegnet, daß die Bemerkung des regelmäßigen Wechsels der Erscheinungen, z. B. von Tag und Nacht, Sommer und Winter ꝛc. eine Sinnesperception sey, von der aus wir zu den Vorstellungen von Gesetz und Ordnung kommen. Die Sinnesperception sagt uns in der That nur, daß es jetzt hell, jetzt dunkel, jetzt warm, jetzt kalt sey. Den Wechsel dieser Sinnesempfindungen bemerken wir nur, wenn wir darauf reflectiren, d. h. wenn wir sie von andern nicht wechselnden unterscheiden. Und daß der Wechsel ein regelmäßiger sey, erfahren wir erst, wenn wir den Begriff der Regel als eines Princips oder Gesetzes, das die Erscheinungen beherrscht, bereits haben. Denn regelmäßig nennen wir nicht, was zufällig sich wiederholt, sondern von dem wir voraussetzen, daß es gemäß einer Regel erfolge, d. h. von ihr in seiner zeitlichen Folge bedingt sey.

Kräfte nach Gesetzen, nach Ordnung und Regel thätig seyen. Die genauere Betrachtung des Naturverlaufs bestätigt unsre Voraussetzung: es zeigt sich in der That, im Allgemeinen wenigstens, eine gewisse Regelmäßigkeit im Wechsel der Erscheinungen, in der Aufeinanderfolge wie in der Veränderung, der Gestaltung und Wirkungsweise der Dinge. —

Aber weßhalb wiederum begnügen wir uns nicht mit dieser allgemeinen Erkenntniß, die ja allerdings auch für die sinnliche Seite unsres Daseyns von Wichtigkeit ist? Warum streben wir über sie hinaus und suchen weiter die besonderen Gesetze der einzelnen wirkenden Kräfte, von denen die allgemeine Ordnung und Regelmäßigkeit abhängig ist, zu ermitteln? Für unsre leibliche Existenz und Subsistenz ist es offenbar ohne Bedeutung, ob wir das Gesetz der Gravitation kennen oder nicht; es genügt zu wissen, daß die Dinge fallen wenn ihnen ihr Stützpunkt entzogen wird. Von unsrer sinnlichen Natur wiederum kann jenes Streben offenbar nicht ausgehen: das Thier in uns wie das Thier außer uns hat überhaupt kein Interesse für Gesetz und Ordnung; die höchsten wie die niedrigsten Thiergeschlechter streben nur nach ungebundener und unbeschränkter, also gesetzloser Befriedigung ihrer Bedürfnisse, Triebe und Begierden. Es stammt aber auch nicht aus unsrer intellectuellen Natur. Denn unser geistiges Leben im engern Sinne besteht, wie bemerkt, lediglich in der Beschäftigung mit unsren Vorstellungen, Begriffen und Ideen, deren Entstehung und Bildung zwar gewissen Gesetzen (den logischen Gesetzen und Kategorieen) unterworfen ist, aber nur ihre Entstehung und Bildung: nachdem sie entstanden, vermögen wir frei mit ihnen zu schalten, sie nach unsrem Ermessen abzuändern, zu scheiden und zu verbinden. Und wir lieben diese „Gedankenfreiheit" dermaßen, daß wir sie als Requisit wahrhaft menschlicher Existenz beanspruchen und jede Beschränkung derselben, also auch alle Gebundenheit durch Gesetz und Regel abweisen. Die geistige, intellectuelle Seite, das Vorstellungsleben der Seele rein als solches hat mithin kein Interesse für Gesetz und Gesetzmäßigkeit.

Sonach aber kann dies so tiefgreifende, bedeutungsvolle Interesse nur in der ethischen Natur des Menschen seine Wurzel haben. Und daß in der That hier allein die Quelle liegt, der jenes Streben entspringt, folgt unmittelbar schon daraus, daß die

Begriffe Gesetz und Ordnung im Grunde ethische Begriffe sind. Dies hat sich uns bereits insofern ergeben, als sich, wenn auch nur vorläufig, im Allgemeinen gezeigt hat, daß die Begriffe des Rechts und der Sittlichkeit den Begriff des Gesetzes fordern und voraussetzen. Aber auch mit dem Begriff der Wahrheit verhält es sich ganz ähnlich: Gesetz und Ordnung sind so nothwendige Momente desselben, daß es ohne sie gar keine Wahrheit geben würde. Nehmen wir einen Augenblick an, daß im Denken oder im Seyn oder gar in beiden Gebieten völlige Gesetzlosigkeit, die reine Ungebundenheit der Willkür und des Zufalls herrsche, so leuchtet augenblicklich ein, daß in dem einen wie im andern Falle jede Uebereinstimmung zwischen Denken und Seyn schlechthin unmöglich wäre. Denn wäre unser Denken seiner Natur nach ein bloßes rand- und bandloses Phantasiren, ein willkürliches, unzusammenhängendes Spiel der Vorstellungen, vermöchte es demgemäß Regel und Gesetz weder zu befolgen noch sich selber vorzuschreiben, so wäre es nur ein wüstes Träumen, das zufällig, gelegentlich mit dem reellen Seyn übereinstimmen, niemals aber seiner Uebereinstimmung mit ihm gewiß seyn könnte, — also kein Erkennen, kein Wissen. Und waltete in der Sphäre des Seyns der reine Zufall und damit ein chaotisches Neben- und Nacheinander stets wechselnder und sich ändernder Erscheinungen, die weder einander, noch sich selber gleich, bald verbunden, bald sich trennend, im wüsten Taumel durch einander wirbelten, so wäre jedem Denken, jedem Forschen die Natur schlechthin unfaßbar. Ist sie erkennbar, so ist sie es nur, weil Gesetz und Ordnung in ihr walten; und walten Gesetz und Ordnung in ihr, so ruht sie eben damit auf ethischem Fundamente. Es liegt auf der Hand, daß dieselbe Bedingung für jedes Gebiet menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft gilt: das schlechthin Zusammenhangslose, Unstete, Unbestimmte ist unerkennbar, weil undenkbar. Nothwendig ist mithin Gesetz und Ordnung die Grundlage der Wahrheit, nothwendiges Moment des wahren Wesens der Dinge, conditio sine qua non der wahren Erkenntniß.

Nur also infolge der ethischen Grundbestimmung unsres Wesens haben wir ein Interesse für die Wahrheit, streben wir nach ihr und sind wir der Erkenntniß derselben fähig; und nur durch ihre ethischen Beziehungen und die ethischen Momente ihrer Beschaffenheit ist die Natur erkennbar.

Aber wiederum, — warum begnügen wir uns nicht mit dieſer Erkenntniß von Geſetz und Ordnung, die in ihrer wiſſenſchaftlichen Durchführung ſchon ſchwer genug zu erringen iſt? Warum ſtreben wir auch über ſie noch hinaus und machen uns an die noch ſchwierigere Aufgabe, *Grund* und *Zweck* der Dinge zu erforſchen? — Die Naturwiſſenſchaft mag es immerhin mit dem Interdict belegen, nach Zweckurſachen in der Natur zu fragen, ſie mag ihrerſeits auch gute Gründe dafür haben, — wir werden es doch nimmer laſſen. Die Frage iſt nun einmal der menſchlichen Natur ſo natürlich, daß ſie ſelbſt in die Naturforſchung, wenn zur Hauptthür hinausgeworfen, durch eine Hinterthür wieder eindringt und dem Naturforſcher unwillkürlich Zweckurſachen unterſchiebt, wo er bloß wirkende Urſachen zu ſehen meint, wie ſich durch zahlreiche Beiſpiele (namentlich im Gebiete der Phyſiologie) beweiſen ließe. — Es iſt eben wiederum ein ethiſches Motiv, ein ethiſches Ziel, das uns zu der Frage antreibt. Wir machen einen Unterſchied zwiſchen Richtigkeit und Wahrheit. Wir ſagen nicht: dieſe Rechnung iſt wahr, ſondern, ſie iſt richtig, und meinen damit, daß die einzelnen Zahlenwerthe mit der Summe derſelben, in der ſie nur für die Vorſtellung vorhanden und im Facit ausgedrückt ſind, übereinſtimmen. Wir ſagen ebenſowenig: die Zeichnung in dieſem Oelgemälde iſt wahr, ſondern ſie iſt richtig; nicht: dies Porträt iſt wahr, ſondern es iſt getroffen (d. h. die gegebene Erſcheinung iſt richtig wiedergegeben). Wir reden nicht von wahren, ſondern von richtigen Beſchreibungen einer Gegend, einer Begebenheit, eines Dinges. Umgekehrt ſprechen wir nicht von richtigen Axiomen und Ideen, von richtiger Wiſſenſchaft und Kunſt, richtiger Religion und Sittlichkeit, ſondern nur von wahren Ideen, wahrer Wiſſenſchaft und Kunſt. Alſo den Vorſtellungen *einzelner* Objecte geben wir das Prädicat: Richtig, und ſprechen damit die Annahme aus: daß ſie mit der wirklichen Beſchaffenheit ihres Gegenſtandes, mit dem Seyn übereinſtimmen, — mögen wir dieſe Uebereinſtimmung nur vorausſetzen oder uns der Gründe bewußt ſeyn, warum wir ſie annehmen müſſen. Das *Allgemeingültige* dagegen, ſey es das Allgemeine des Begriffs oder des Geſetzes (Princips), wo wir es in entſprechender Vorſtellung erfaßt zu haben glauben, bezeichnen wir mit dem Prädicat: Wahr. Woher dieſer Unterſchied? Offenbar nur daher, weil der Sprachgebrauch, von dem wenn auch ſehr unklaren

Bewußtſeyn, vielleicht von dem bloßen Gefühle ausging und ſich leiten ließ, daß nur das dem Geſetze Gemäße, dem Begriffe Entſprechende die Weſenheit der Dinge ausdrücke, und daß nur die Erkenntniß des Weſens derſelben, die Erkenntniß des Allgemeingültigen wahre Erkenntniß ſey.

Der Sprachgebrauch macht aber jenen Unterſchied nicht aus bloß theoretiſchen Gründen; vielmehr wie die Sprache überhaupt nur von praktiſchen Bedürfniſſen und Impulſen aus ſich bildet, ſo hat auch jener Unterſchied eine praktiſche Unterlage und eine praktiſche Bedeutung. Er will zunächſt nur beſagen, daß die wahre Erkenntniß einen höheren Werth habe als die bloße richtige Vorſtellung. Der Begriff des Werths iſt der Angelpunkt, um den alle Praxis ſich dreht: der Werth der Dinge und Thatſachen, der Werth unſrer Bemühungen und ihrer Reſultate, der Werth unſrer Forſchungen und gewonnenen Kenntniſſe iſt es, nach welchem die Praxis vor Allem fragt. Und warum fragen wir ſo eifrig danach? Warum machen wir einen ſo großen Unterſchied zwiſchen dem Werthvollen und Werthloſen in allen Gebieten des Daſeyns? Warum insbeſondere legen wir größeren Werth auf die wahre Erkenntniß als auf die bloße richtige Vorſtellung? Offenbar darum, weil uns, wenn die Dinge nur einzelne, ſchlechthin verſchiedene wären, wenn es keine Gattungen und Arten, keine Geſetze des Verhaltens der Dinge gäbe, und wir alſo nicht annehmen dürften, daß alle Dinge derſelben Art und Gattung auf die gleiche Weiſe ſich zu uns und unſren Intereſſen verhalten werden, die richtigſte Vorſtellung von den verſchiedenen einzelnen Dingen uns nur wenig helfen würde zur Sicherung unſrer Exiſtenz, zur Befriedigung unſrer Bedürfniſſe ꝛc., weil alſo die richtige Vorſtellung des Einzelnen nur wenn und wiefern ſie zur Erkenntniß des Allgemeinen führt, Werth für uns hat. Denn der Werth jeder Sache ſteht in geradem Verhältniß derſelben zu unſrem Wohl und Wehe: nur das hat Werth für uns, das unſren Plänen und Abſichten dient, unſer äußeres wie inneres Leben, unſer ſinnliches wie geiſtiges Weſen fördert; nur das hat wirklichen Werth für uns, was unſer wirkliches und nicht bloß vermeintliches Wohl fördert. Und da alles Wohlgefühl nur auf der unſrer Weſenheit harmoniſch entſprechenden Affection unſres Weſens beruht, ſo kann das wirkliche, wahre, vollkommene Wohl des Einzelnen wie des Ganzen der Menſchheit nur erreicht werden und be-

ſtehen in einem Leben, das nach außen und innen dem ganzen und vollen Weſen des Menſchen, alſo dem vollkommen entwickelten, in allen ſeinen Kräften und Fähigkeiten ausgebildeten Weſen, mithin dem vollkommenen Menſchen, dem Ideale menſchlicher Entwickelung und Ausbildung, — kurz der ethiſchen Beſtimmung des menſchlichen Daſeyns vollkommen entſpricht.

Nach dem Werthe der Dinge fragen, heißt mithin nach ihrem Verhältniß zu unſrem wahren Wohle fragen. Und dieſe Frage fällt in Eins zuſammen mit der nach dem Grunde und Zwecke der Dinge. Denn da wir die Natur der Dinge nicht zu ändern vermögen, ſo können ſie unſer Wohl nur fördern, zur Entwickelung und Ausbildung unſres Weſens, zur Erreichung unſrer Beſtimmung nur mitwirken und verwendet werden, wenn ſie an ſich ſo beſchaffen ſind, daß ſie ihr als Mittel zu dienen vermögen. Daraus folgt zwar keineswegs, daß die Dinge nur um unſertwillen vorhanden und ſo beſchaffen ſind wie ſie ſind. Denn da wir ſelbſt nur beſtehen und den Zweck unſres Lebens erreichen können, wenn das Ganze der Natur in ſeiner unſrem Weſen und Zwecke entſprechenden Beſchaffenheit erhalten bleibt, ſo folgt vielmehr, daß jedes Ding zunächſt und vor Allem als Mittel zur Erhaltung des Ganzen dienen muß, die nur unter dieſer Bedingung möglich iſt. (Daher die unverbrüchliche Strenge des Naturgeſetzes, nach welchem überall das einzelne Weſen rückſichtslos dem Wohle des Ganzen geopfert wird, — ein Prototyp des Sittengeſetzes, das ebenfalls die Selbſtaufopferung des Einzelnen für das Wohl des Ganzen fordert.) Aber indem jedes Ding als Mittel zur Erhaltung des Ganzen mitwirkt, dient es eben damit nicht nur ſeiner eignen Selbſterhaltung, die nur im Ganzen möglich iſt, und iſt inſofern ſich ſelbſt Zweck, ſondern es dient damit auch als Mittel zur Verwirklichung des Zwecks und Ziels des menſchlichen Daſeyns, das im Daſeyn des Ganzen mitgeſetzt iſt. Je mehr ein Ding zur Erhaltung und Entwickelung des Ganzen beiträgt, deſto mehr Werth hat es an und für ſich, deſto mehr Werth hat es aber auch für uns. Vom Werth der Dinge kann mithin nur die Rede ſeyn, wenn ſie nicht nur da ſind bloß um da zu ſeyn, ſondern um als Mittel zur Verwirklichung eines Zweckes zu dienen, wenn alſo deſſen Verwirklichung der Zweck ihrer Exiſtenz und damit der Grund ihres Daſeyns iſt. Nur alſo ſo weit wir Grund und Zweck eines

Dinges erkennen, haben wir es in ſeinem Werthe, eben damit aber auch erſt in ſeiner Wahrheit, in ſeinem wahren Weſen erkannt. Die Wahrheit fordert dieſe Erkenntniß nicht nur, weil ſie ohne dieſelbe unvollſtändig, nicht die ganze, volle Wahrheit wäre, ſondern weil ſie nur in und mit ihr das Ding ſelbſt in der Totalität und Vollendung ſeines Weſens erfaßt. Denn nur das Ding, welches ſeinem Zwecke entſpricht, weil es ihn erfüllt, welches alſo iſt was es ſeyn ſoll, iſt das ganze vollkommene Ding, und nur wenn wir das ganze vollkommene Ding erkannt haben, haben wir es wahrhaft erkannt. Das vollkommene, dem Grunde und Zwecke ſeines Daſeyns entſprechende Ding iſt aber das Ding in ſeiner ethiſchen Bedeutung. Die Begriffe fallen in Eins zuſammen, weil der Zweck überhaupt inſofern ein ethiſcher Begriff iſt, als er ein Seynſollendes, eine zu verwirklichende Aufgabe bezeichnet, und weil das Ethiſche mit unſrer Beſtimmung, unſrem wahren Wohl identiſch, alſo der höchſte Zweck, das Seynſollende κατ' ἐξοχήν für uns und unſer Streben iſt. —

Sind ſonach die Dinge der Natur nicht nur die unentbehrlichen Mittel unſrer Exiſtenz und Subſiſtenz, ſondern auch der Entwickelung und Ausbildung unſres Weſens, der Erreichung unſrer Beſtimmung, der Verwirklichung unſres wahren Wohls; und können wir ſie zu dieſem Zwecke nur benutzen, wenn wir ihr wahres Weſen, Grund und Zweck ihres Daſeyns erkannt haben, ſo iſt die Wahrheit nicht nur ein ethiſcher Begriff, weil ſie an den ethiſchen Beziehungen der Dinge, an dem Werthe, dem Grunde und Zwecke derſelben einen ethiſchen Inhalt hat, ſondern das Streben nach ihrem Beſitz iſt eine ethiſche Nothwendigkeit, eine Forderung unſrer ſittlichen Natur. Denn nur ſo weit als wir in ihren Beſitz gelangen, wiſſen wir nicht bloß von dem wahren Weſen und Werthe der Dinge, ſondern auch von unſrem eignen wahren Weſen, von unſrem eignen wahren Wohl, von dem Grunde und Zwecke unſers eignen Daſeyns; und dieſes Wiſſens bedürfen wir, wenn wir den Zweck erreichen, unſere ethiſche Beſtimmung erfüllen wollen. Weil alſo ihre Erforſchung und Erkenntniß ein Seynſollendes für uns iſt, weiſt uns das Gefühl des Sollens auf ſie hin.

Hier in dem ethiſchen Boden des Seynſollens wurzelt daher jener Wiſſenstrieb, der ſchon das Kind noch unbewußt und unwillkürlich zu ſeinen oft ſo unbequemen Fragen nach dem Warum und

Wozu antreibt. Er ist im Grunde ein Ausfluß des Gefühls des Sollens, weil in letzter Instanz (mittelbar) von ihm erregt und geleitet. Wie jeder Trieb hat er zwar ein Bedürfniß, von dem er ausgeht, zu seiner Voraussetzung: nur weil wir des Wissens, der Erkenntniß der Wahrheit bedürfen, ist der Wissenstrieb unsrer Natur eingesenkt. Aber wir bedürfen, wie sich ergeben hat, des Wissens nur, weil wir ein Sollen, eine Aufgabe zu erfüllen haben, und nur mittelst des Wissens sie zu erfüllen, die vollkommene Ausbildung unsres Wesens, unser wahres Wohl, unsre Bestimmung zu erreichen vermögen. —

Hier auf der ethischen Seite unsres Wesens liegt auch allein die wahre innere Beziehung zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Wissenschaft und dem praktischen Leben. Denn ist die vollkommene Ausbildung, das wahre Wohl, die Bestimmung des Menschen, nur zu erreichen in einem Leben und Wirken, das auf ethischen Grundlagen ruht und den ethischen Ideen, insbesondere der wahren Erkenntniß der Dinge und unserer selbst entspricht; führt ein solches Leben und Wirken allein auch zu dauerndem äußern Wohlstand, zu dauernder Macht, wahrer Freiheit und Größe; so ist es eine Entwürdigung der Wissenschaft, sie in den Knechtsdienst des materiellen Nutzens zu verdingen. Nicht sich nützlich zu machen, nicht Reichthum, Luxus und Genuß zu fördern ist sie berufen, — diese Dinge sind in Wahrheit nur nützlich, wenn sie bloße Mittel, nicht aber Zweck sind, — sondern das wahre Wohl, die höchsten Güter des Menschen soll sie ihm erringen helfen. Im Knechtsdienst des materiellen Nutzens verkümmert sie daher, wie die Geschichte auf jedem Blatte zeigt. Aus ihrem eignen Wesen erklärt sich mithin das allgemein anerkannte, historisch erwiesene Gesetz, daß sie nur da, wo sie nicht um irgend welcher äußern Zwecke und Erfolge, sondern rein um ihrer selbst, um der Wahrheit willen betrieben und gepflegt wird, zu großen Entdeckungen, zu bedeutenden, auch für das praktische Leben wichtigen Ergebnissen gelangt.

Der Wissenstrieb nämlich, eben weil seine Quelle auf ethischem Boden entspringt, erhöht sich überall, wo er die äußeren und inneren Bedingungen seiner weiteren Entwickelung findet, von selbst zu jenem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit rein als solcher, um ihrer selbst willen, aus Interesse und Liebe für sie. Erst mit dem Erwachen dieses Strebens im Geist eines Volks ist die Wis-

ienſchaft geboren. Nur weil ſie ein ethiſches Gut iſt und daher nicht bloß von den äußern Verhältniſſen, ſondern vor Allem von dem ſittlichen Zuſtande des Einzelnen und ſeines Volks abhängig iſt, hat ſie ſchon in ihrer Geburt wie in ihrer weiteren Entwickelung mit allen den Hinderniſſen zu kämpfen, welche der Bildung des Menſchen zu voller wahrer Sittlichkeit von außen und innen entgegentreten. Es iſt Sache der Wiſſenſchaftslehre (der Erkenntnißtheorie), die Quellen der Irrthümer und Täuſchungen, welche auf dem intellectuellen Gebiete die Erkenntniß der Wahrheit hemmen und ſtören, aufzudecken, nach Mitteln zu ihrer Beſeitigung zu ſuchen, die Wege (Methoden) zur Erreichung des Ziels klar zu legen. Die Ethik hat nur zu zeigen, daß die Wahrheit ethiſcher Natur, ethiſchen Inhalts iſt, und daß ſie daher auch nur gewonnen werden kann, wenn die Forſchung nach ihr von ethiſchen Motiven, von reiner, unintereſſirter Liebe zu ihr ausgeht und nach dem ethiſchen Ziele des menſchlichen Lebens, nach der höchſten Vervollkommnung des menſchlichen Seyns und Weſens hinſtrebt. Aber da beide, die intellectuellen und die ethiſchen Factoren in einander greifen und zuſammenwirken müſſen, um dem Ziele näher zu kommen, ſo muß es eine Wiſſenſchaft geben, die in ihrem Streben nach Erkenntniß beide Seiten in Verbindung ſetzt, und daher ſich nicht damit begnügt, die gegebene Natur der Dinge und die Geſetze ihres Wirkens und Verhaltens zu erforſchen, ſondern nach dem Grunde und Zwecke ihres wie des menſchlichen Daſeyns und damit nach ihrer ethiſchen Beziehung und Bedeutung fragt. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie. Sie iſt daher, richtig verſtanden, nur zu definiren als die freie, unintereſſirte und daher vorausſetzungsloſe Forſchung nach der Wahrheit, welche, eben weil ſie die Wahrheit iſt, nicht bloß der Gegenſtand, ſondern auch die Bedingung und Grundlage unſres Forſchens, Erkennens und Wiſſens wie das Geſetz, die Regel und Norm unſres Strebens, Wollens und Handelns iſt. Nur ſo gefaßt, kann die Philoſophie ſich rühmen, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften zu ſeyn. Das iſt ſie nicht darum, weil ſie die Wiſſenſchaft fix und fertig liefert, ſondern nur weil ſie zeigt, daß und wie Wiſſenſchaft zu gewinnen iſt, nicht alſo in ihrem Wiſſen, nicht in Dem, was ſie leiſtet und geleiſtet hat, ſondern in Dem, was ſie leiſten ſoll, nicht in der Wirklichkeit, ſondern in ihrer Idee. Mit andern Worten: Die Philoſophie iſt kein reelles Seyn,

kein Besitzthum, das sich aufweisen und verwerthen ließe, sondern ein ideelles Seyn, ein *Ideal*, das sich wohl aufstellen und beschreiben läßt, aber damit noch keineswegs verwirklicht ist. Sie besitzt nicht die Wahrheit, sondern sie strebt und sucht nach ihr. Sie ist daher nicht Wissenschaft im engen und strengen Sinne, sondern nur ein wissenschaftlicher Glaube, d. h. die *wissenschaftlich* dargelegte und begründete Ueberzeugung, daß die Wahrheit im oben erläuterten Sinne besteht, ihre Erkenntniß das dem Wesen des Menschen eingeborene naturgemäße Ziel seines Ringens und Strebens, und eben darum sie selbst immer schon erkannt, aber auch immer erst noch zu erkennen ist. Weil und so lange die Philosophie ihr Ideal noch nicht verwirklicht hat, ist es ihre Aufgabe, den Begriff der Wahrheit festzustellen und alle Forschung, alle Wissenschaften auf das ihnen gemeinsame Ziel beständig hinzuweisen.

Dies Ideal, die vollkommene, in der Erreichung ihres Ziels vollendete Wissenschaft fällt mit dem Begriff der Wahrheit in Eins zusammen. Denn ist das wahre Wesen jedes Dinges nur erkannt, wenn es in seinem Zwecke und Grunde erkannt ist, und ist das wahre Wesen eines jeden nur verwirklicht, wenn es seinen Zweck erfüllt, das Ziel seiner Entwickelung erreicht hat, ist also die verwirklichte Wahrheit oder die wahre Wirklichkeit jedes Dinges nur das vollkommene, in der Erreichung seines Ziels vollendete Ding selbst, so ist die Wahrheit objectiv Ausdruck der Vollkommenheit der Dinge, subjectiv Erkenntniß dieser Vollkommenheit. Aber diese Erkenntniß würde ihrem Gegenstande nicht völlig entsprechen und mithin nur relativ oder theilweise wahr seyn, wenn sie nicht selbst vollkommene Erkenntniß, vollkommene Wissenschaft wäre. Nur wo die Vollkommenheit der Erkenntniß mit der Vollkommenheit ihres Gegenstandes (Inhalts) zur Einheit verschmilzt, ist die volle Wahrheit, das Ziel des Forschens und Fragens erreicht. Unser Wissenstrieb als Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit strebt mithin in Wahrheit nach dem Wissen und Begreifen des Vollkommenen, und da dies nur in einer vollkommenen Erkenntniß gewußt und begriffen werden kann, eben damit nach vollkommener Wissenschaft. Und die vollkommene Wissenschaft als vollkommene Uebereinstimmung des Gedankens mit dem reellen Seyn in dessen wahrer vollkommener Wesenheit besitzt nicht bloß die Wahrheit, sondern *ist* die Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit als der vollkommenen Wissenschaft ist sonach ein Normativ-Begriff, eine Idee. Denn weder die Wissenschaft, noch das reelle Seyn der Dinge hat die Vollkommenheit, die er bezeichnet, schon erreicht. Er drückt mithin nicht ein Seyendes, Gegebenes, Reelles, sondern ein Seynsollendes, ein erst zu realisirendes Ziel aus. Er ist mithin Idee, weil er nur angiebt, was unser Forschen zu erstreben hat, und was das Erkennen und Wissen seyn soll. Er ist Idee, weil er unsrer forschenden und erkennenden Thätigkeit als Norm ihres Thuns dient und sie wie der Zweck das Mittel leitet und bestimmt. Er ist Idee, weil er mit dem Ideal des Erkennens, mit dem schlechthin vollkommenen, absoluten Wissen in Eins zusammenfällt.

In diesem Sinne als zu erstrebendes Ziel unsers Forschens und Erkennens ist die Wahrheit insofern immanentes Moment unsers Wesens, ursprüngliches, apriorisches Element unsrer Seele, als das Gefühl des Sollens und der ihm entsprechende, von ihm ursprünglich erregte Wissenstrieb von Natur auf dieses Ziel gerichtet ist, es als Motiv und Norm seines Wirkens in sich trägt, und damit die Wahrheit selbst zwar nicht als Erkenntniß und Wissenschaft, aber doch als Wurzel und Keim unsres Erkennens, nicht also explicite, in bewußter, nachweisbarer Gestalt, wohl aber implicite, in unbewußter, instinktiver Form in sich birgt. Der Wissenstrieb ist eben nur der Trieb, uns die Wahrheit zum Bewußtseyn zu bringen. Enthält er, so gewiß er Wissenstrieb ist, die Richtung auf dieses Ziel in sich selbst, ist es also die Wahrheit, die als dies Ziel sein Streben und Wirken leitet, so dient sie ihm eben damit als Norm seines Thuns. Nun gewinnen wir aber erwiesenermaßen allen und jeden Inhalt unsres Bewußtseyns nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit, jener Ur- und Grundkraft des Geistes, durch die das Bewußtseyn selber vermittelt ist. Mit Bewußtseyn vermögen wir die Wahrheit als Wahrheit, die Vollkommenheit als Vollkommenheit nur zu erfassen in und mittelst der Unterscheidung des Wahren vom Unwahren, des Vollkommenen vom Unvollkommenen. Der Trieb, uns die Wahrheit zum Bewußtseyn zu bringen, kann mithin sein Ziel nur erreichen, indem er das Unterscheidungsvermögen anregt, unsre Vorstellungen in Beziehung auf Wahrheit und resp. Vollkommenheit ihres Inhalts zu unterscheiden. Weil wir nur mittelst der unterscheidenden Thä-

tigkeit zu bewußten Vorstellungen und somit nur durch sie zum Wissen gelangen können, so gehört der Wissenstrieb im Grunde selber dem Unterscheidungsvermögen als ursprünglicher immanenter Impuls an. Die Wahrheit, auf die er gerichtet ist, kann ihm mithin nur als Richtschnur seines Strebens und Wirkens dienen, wenn und indem sie der unterscheidenden Thätigkeit der Seele als Gesichts- und Beziehungspunkt, als Norm dient, wonach sie ihre Vorstellungen und deren Inhalt, in ähnlicher Art wie die erscheinenden Dinge nach Gestalt, Größe, Qualität ꝛc. unterscheidet. Mit andern Worten: nicht unsrem Bewußtseyn als bewußter Begriff oder Idee ist die Wahrheit unmittelbar und ursprünglich immanent, sondern nur als ethische Kategorie, als Norm unsrer unterscheidenden Thätigkeit leitet sie, anfänglich unbewußt und unwillkürlich, unser Forschen und Erkennen. Sie gewährt uns mithin zunächst nur die Möglichkeit, durch Unterscheidung unsrer Vorstellungen in Bezug auf Wahrheit und Unwahrheit ihres Inhalts, Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihrer Form, zum Bewußtseyn dieses Unterschieds zu gelangen, ohne den wir niemals einen Begriff von Wahrheit und Vollkommenheit zu gewinnen vermöchten. Wie die allgemeinen logischen Kategorieen (der Qualität, Quantität ꝛc.) ist auch die Wahrheit als Kategorie an sich selbst zwar Begriff; aber so lange sie uns nicht zum Bewußtseyn gekommen, sondern nur als immanente Norm unsre unterscheidende Thätigkeit leitet, ist sie, wie jede andre Kategorie, für uns nicht nur nicht Begriff, sondern wir wissen schlechthin nichts von ihr. Aber ohne sie und ihre Immanenz als ethischer Kategorie würden wir auch schlechthin nichts von ihr erfahren, niemals zu wahrer Erkenntniß, niemals zum (bewußten) Begriff der Wahrheit gelangen können. Die Wahrheit als unbewußte ethische Kategorie ist mithin ganz ebenso nothwendige Bedingung unsres (bewußten) Begriffs und unsrer Erkenntniß der Wahrheit, wie die allgemeinen logischen Kategorieen die Bedingung unsrer Vorstellungen und Begriffe von den Dingen, vom Seyn überhaupt. —

Aber, wird man fragen, was nützt uns diese immanente kategorische Wahrheit, von der wir doch nichts wissen? Woran erkennen wir, daß wir die Wahrheit erkannt haben? Worin bestehen die Merkmale, durch welche die wahren von den unwahren Vorstellungen sich unterscheiden? — Die allgemeine Wissenschaftslehre (Erkenntnißtheorie)

weist zwar nach, daß wir berechtigt sind, die Uebereinstimmung unsrer Vorstellung mit der reellen Beschaffenheit eines Dinges überall anzunehmen, wo uns die logischen Gesetze zu dieser Annahme nöthigen. Allein an dieser Denknothwendigkeit, die, weil sie den Zweifel (die Möglichkeit des Andersdenkens) ausschließt, die Gewißheit und Evidenz als die Kriterien der Wahrheit involvirt, haben wir nur die Bürgschaft für die Richtigkeit unserer Vorstellungen, weil sie uns nur die Uebereinstimmung unserer Einzelvorstellungen mit der reellen Beschaffenheit der einzelnen Dinge garantirt. Sie ist allerdings die Bedingung aller weiteren Erkenntniß. Aber sie reicht an sich nicht über das Gebiet der Einzelvorstellungen hinaus, weil sie auf die Sphäre der Erfahrung beschränkt ist. Schon für unsre empirischen Begriffe, den Begriff der Gattung wie den Begriff des Gesetzes, gilt, wenn wir ihnen volle Allgemeingültigkeit beilegen, dies Kriterium nicht. Wenn auch noch so viele Mineralien, Pflanzen ꝛc., die wir kennen, das gleiche Merkmal zeigen und nach dem gleichen Gesetze sich bilden, so ist die Annahme, daß dasselbe von allen Mineralien, Pflanzen ꝛc., gelten werde, doch nur eine Voraussetzung, die wir allerdings unwillkürlich machen und trotz ihrer in einzelnen Fällen sich ergebenden Unrichtigkeit immer wieder machen, aber nicht auf Grund der Erfahrung, — denn wir können niemals schlechthin alle Mineralien, Pflanzen ꝛc. kennen lernen, — sondern weil wir der Gesetzlichkeit des Naturlaufs und einer Ordnung der Dinge nach Gattungen und Arten schlechthin bedürfen, weil sowohl unser praktisches Leben, unser Wollen und Handeln, die Verwirklichung unsrer Zwecke, die Erreichung unserer Bestimmung, aber auch die intellectuelle Seite unsrer Natur, die Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge, der Begriff der uns unentbehrlichen Wahrheit sie fordert. Denn ist, wie gezeigt, ohne die Herrschaft von Gesetz und Ordnung in der Natur jede Uebereinstimmung zwischen dem Seyn und unserem Denken schlechthin unmöglich, so kann ohne jene Voraussetzung ebenso wenig von einem Erkennen der Dinge wie von Handeln und Wirken auf sie die Rede seyn. Darum glauben wir erst wahre Erkenntniß gewonnen zu haben, nachdem wir gefunden, daß Gesetz und Ordnung unter den Dingen walten, — d. h. Ordnung und Gesetz gelten uns als Kriterien der Wahrheit, als Merkmale, durch welche die wahren Vorstellungen von den unwahren nach Form und Inhalt

sich unterscheiden. Und da, wie gezeigt, zur vollen Erkenntniß der uns unentbehrlichen Wahrheit gehört, daß wir nicht bloß Gesetz und Ordnung, sondern auch Grund und Zweck der Dinge erkannt haben, so erklärt es sich von selbst, daß wir auch die Plan- und Zweckmäßigkeit nicht nur als waltendes Princip in der Natur voraussetzen, sondern sie, wo wir sie erkannt zu haben glauben, wiederum als Kriterium und Beweis der Wahrheit unserer Erkenntniß betrachten.

Mit andern Worten: weil wir die volle Wahrheit, die volle Uebereinstimmung von Denken und Seyn nur für realisirt und realisirbar erachten können, wenn die Gedanken wie die in ihnen repräsentirten Dinge in durchgängiger Gesetzlichkeit, Ordnung und Zweckmäßigkeit, und somit Ideelles und Reelles, Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit in principieller Harmonie zu einander stehen, so gelten uns Gesetzlichkeit, Ordnung, Plan- und Zweckmäßigkeit und die auf ihnen ruhende Harmonie als Merkmale (Begriffsmomente) der Wahrheit und daher, wo sie dem Inhalt unsrer Erkenntniß zukommen, als Zeichen und Beweise der Wahrheit derselben. Die allgemeine ethische Kategorie der Wahrheit löst sich sonach gleichsam auf in die ethischen Special-Kategorieen der Gesetzlichkeit, Ordnung, Plan- und Zweckmäßigkeit, d. h. wir unterscheiden und vergleichen unsre Vorstellungen nicht unmittelbar in Beziehung auf die Wahrheit ihres Inhalts, sondern zunächst in Beziehung auf Gesetzlichkeit, Ordnung, Plan- und Zweckmäßigkeit ihres Inhalts, oder allgemeiner ausgedrückt, in Beziehung auf Harmonie und Uebereinstimmung zwischen den in ihnen repräsentirten Gegenständen und damit zwischen unsern Vorstellungen selbst. Und erst wenn wir weiter diejenigen Vorstellungen, die nach Form und Inhalt diese Uebereinstimmung unter einander, weil die Charaktere der Gesetzlichkeit, Ordnung, Plan- und Zweckmäßigkeit an sich tragen, unter Einen Begriff, den Begriff der Vollkommenheit, zusammenfassen und von allen andern (willkürlich gebildeten, unzusammenhängenden, plan- und zwecklosen) unterscheiden, unterscheiden wir unsre Vorstellungen in Beziehung auf ihre Wahrheit und gewinnen damit den (bewußten) Begriff der Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit, als unbewußte ethische Kategorie wie als bewußte Idee, betrifft sonach nicht die Beschaffenheit der einzelnen Dinge als einzelner, — mit ihnen hat es nur die Richtigkeit der Vorstellung zu thun, — sondern die Gesammtheit

der Dinge in ihrem Zusammenhange, ihrer Ordnung und Harmonie unter einander wie mit unsern Vorstellungen und Begriffen. In dieser Ordnung und Harmonie besteht die Vollkommenheit des Ganzen, welche der Begriff der Wahrheit fordert, weil nur unter dieser Bedingung, unter Voraussetzung dieser Vollkommenheit volle wahre Erkenntniß möglich ist, weil also nur in und mit der Realisirung dieser Vollkommenheit vollkommene Erkenntniß der Wahrheit erreicht werden kann. Nur weil die Vollkommenheit des Ganzen ohne die seiner Theile und Glieder nicht bestehen kann, fordert und involvirt sie die Vollkommmenheit jedes einzelnen Dinges. Gebricht es der gegebenen Wirklichkeit nach unsrer von ihr gewonnenen Erkenntniß noch an dieser Vollkommenheit, so folgt, daß sie entweder noch nicht vollkommen erkannt ist, oder der Idee der Wahrheit noch nicht entspricht. Im ersten Falle fordert die Idee der Wahrheit, daß die gewonnene unvollkommene Erkenntniß durch eifriges Suchen und Forschen berichtigt, ergänzt, vervollkommnet werde; im zweiten Falle, daß die gegebene Wirklichkeit zu derjenigen Stufe der Vollkommenheit sich erhebe oder erhoben werde, auf welcher sie der Idee der Wahrheit und damit ihrer eignen Idee entspricht, indem sie in der Erreichung ihres Zwecks und Ziels ist was sie seyn soll. Nun zeigt die beständig fortschreitende Wissenschaft und die mit jedem Fortschritt sich mehrende Zahl der noch zu lösenden Probleme, daß wir die volle Erkenntniß der gegebenen Wirklichkeit nicht nur noch nicht errungen haben, sondern auch schwerlich erringen werden. Denn so sehnlich wir auch danach streben, so widerspricht doch der Erfüllung unsres Verlangens die eben erwähnte Thatsache, daß mit jedem Fortschritt der Wissenschaft die Zahl der noch zu lösenden Probleme nicht sich mindert, sondern vermehrt, — eine Thatsache, aus der folgt, daß das Ziel unsres Strebens nicht innerhalb eines bestimmt begränzten Raumes oder Zeitabschnitts liegt, sondern in die Unendlichkeit einer unbestimmbaren Ferne hinausgerückt erscheint. Andrerseits zeigt unsre bereits gewonnene, wenn auch noch so unvollkommene Erkenntniß, daß die gegebene Wirklichkeit, unser eignes Wesen und Leben wie die es tragende (irdische) Natur, keineswegs jener von der Idee der Wahrheit geforderten Vollkommenheit entspricht. Von beiden Seiten her wird mithin unser unaustilgbares Streben nach Wahrheit zu der bloßen Hoffnung auf eine höhere, über das gegebene (irdische) Maaß hinausreichende Entwickelung

unſeres eigenen Weſens innerhalb einer höheren, ihr entſprechenden Natur herabgeſetzt. —

Ueberblicken wir den Gang unſrer Erörterung und ihre Ergebniſſe, ſo ſehen wir: der Begriff der Wahrheit iſt eine ethiſche Idee, weil er überhaupt nur von einem Weſen ethiſcher Natur und Beſtimmung erfaßt, gebildet, gedacht werden kann, weil er alſo an der ethiſchen Seite unſres Weſens ſeine Vorausſetzung und Bedingung, in ihr ſeine Wurzeln, ſeinen Urſprung hat. Er iſt eine ethiſche Idee, weil er ein Zweck- und Zielbegriff iſt und weil dem Ziel, das er uns aufſtellt, nicht nur das ethiſche Gefühl des Sollens und der von ihm ausgehende Wiſſentrieb antwortet und ein ihm entſprechendes Streben in uns weckt, ſondern weil dies Ziel auch nur durch ein ethiſches Wollen und Thun (durch freie, unintereſſirte Hingabe an die Erforſchung der Wahrheit) erreicht werden kann. Er iſt eine ethiſche Idee, weil er ein Vollkommenheitsbegriff iſt, der die höchſte Vollkommenheit des Vorſtellungs-(Denk-) Vermögens, weil die Vollkommenheit des Erkennens und Wiſſens bezeichnet, und die Vollkommenheit des zu erkennenden Seyns zu ſeiner Bedingung und Vorausſetzung hat. Er iſt eine ethiſche Idee, weil er kraft ſeiner unmittelbaren Verbindung mit dem ihm correſpondirenden Gefühle des Sollens zum Ausdruck eines ethiſchen Gebotes wird, das uns verpflichtet, nach voller wahrer Erkenntniß und damit nach jener Vollkommenheit des Vorſtellens, Anſchauens und Denkens zu ſtreben, welche die Bedingung für die Erreichung des Ziels iſt. — Nur wer die Wahrheit in dieſem Sinne faßt, in dieſem Sinne ſie zu erringen ſich bemüht, iſt ein Jünger der Wiſſenſchaft. —

Faſſen wir den Begriff der Wahrheit in dem dargelegten Sinne, ſo wird ſich leicht zeigen laſſen, daß

der Begriff des Guten

nicht nur auf ihn ſich ſtützt, ſondern in naher Verwandtſchaft mit ihm ſteht.

Der Begriff des Guten ſtützt ſich auf den der Wahrheit, weil er die Wahrheit und ihre Erkenntniß zu ſeiner Vorausſetzung hat. Denn wären wir wahrer Erkenntnißüberhaupt unfähig, ſo wären wir auch der Erkenntniß des Guten unfähig, und von einem Begriff des Guten könnte nicht die Rede ſeyn, da jeder Begriff nur in und kraft ſeiner Allgemeingültigkeit wahrer Begriff iſt. Und

forſchen wir nach dem Begriff des Guten nicht im Sinne und Geiſte der Wahrheit, gemäß dem Grundgeſetze der Wiſſenſchaft, in freier, unintereſſirter, rückhaltloſer Hingebung und Liebe zur Wahrheit, ſo werden wir nie zur wahren Erkenntniß des Guten gelangen.

Aber die Liebe und Hingebung genügt nicht; das rechte Streben gelangt nur zum Ziele auf dem rechten Wege. Der Weg aber zur Erkenntniß des Guten iſt nicht derſelbe, der zur Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge, zur Erkenntniß von Geſetz und Ordnung, Grund und Zweck der Dinge führt. Für die Erforſchung der Wahrheit im Gebiete der Dinge liegt uns an den gegebenen Erſcheinungen, in unſern Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen ein Material vor, das wir im Geiſte der Wiſſenſchaft, gemäß jenem Grundgeſetze derſelben zu bearbeiten haben. Zur Erkenntniß der Wahrheit in dieſem Gebiete gelangen wir daher zwar keineswegs nur durch die Erfahrung, aber doch nur an der Hand der Erfahrung, mit Hülfe der nur von ihr aus zu gewinnenden richtigen Vorſtellung. Zur Gewinnung der wahren Erkenntniß des Guten hilft uns dagegen, wie ſchon gezeigt, die Erfahrung nichts. Denn das ſittlich Gute tritt als ſolches nie und nirgends in die Erſcheinung: dieſelbe Handlung, z. B. die Schläge, die ich einem Kinde ertheile, kann eine vollkommen berechtigte Züchtigung, aber auch eine völlig unberechtigte Mißhandlung ſeyn. Das Urtheil über Gut und Böſe, wo und wie wir es auch fällen, kann daher in Wahrheit nie die äußere Handlung, ſondern nur — die vorausgeſetzten oder erkannten — Motive und Zwecke derſelben, d. h. die Geſinnung, in der ſie gethan werden, betreffen. Dieſe aber iſt an ſich ſchlechthin unwahrnehmbar, und wenn ſie auch durch Wort und Rede ſich kundgiebt, müſſen wir doch erſt Gewißheit von der Wahrheit des Wortes erlangt haben, wenn wir mittelſt deſſelben eine Erkenntniß der wahren Geſinnung erlangen ſollen.

Fragen wir zunächſt den Sprachgebrauch, ſo bezeichnen alle Sprachen mit dem Worte, welches Gut bedeutet, das dem menſchlichen Seyn und Weſen Entſprechende (Hormoniſche), Wohlthuende, Förderliche, d. h. das Wort iſt das ſprachliche Prädicat alles Deſſen, was einen Werth für uns hat, mag es Ding oder Ereigniß, Zuſtand, Verhältniß oder Eigenſchaft, eigne oder fremde Abſicht, Motiv oder Zweck, Geſinnung oder Handlung, Wort oder That ſeyn. Wird dies Prädicat zum ſelbſtändigen Begriff erhoben, ſo fällt

der Begriff des Guten mit dem des Werthes in Eins zusammen: Gut und Werthhabend ist identisch, je größer der Werth, desto größer die Güte der Sache. Demgemäß sind einerseits die natürlichen Mittel unsrer Subsistenz und selbst die unsrer Kraft und Einwirkung sich entziehenden allgemeinen Bedingungen unsres Daseyns in diesem Begriff mit eingeschlossen: auch sie haben einen Werth für uns, um so mehr, je vollkommener sie unserem Wesen entsprechen, und wir machen daher einen Unterschied zwischen guter und schlechter Luft, gutem und schlechtem Wetter, Klima ꝛc. Andrerseits aber fällt auch der Begriff der Wahrheit als integrirendes Moment unter den Begriff des Guten: die Erkenntniß der Wahrheit ist nur ein Gut, wenn und weil sie einen hohen Werth für uns hat; sie würde uns vollkommen gleichgültig seyn, wenn sie völlig werthlos für uns wäre. Und sie hat nur einen Werth für uns, weil sie uns den wahren Werth der Dinge wie unser wahres Wohl, unser wahres Wesen kennen lehrt.

Es ist klar, daß auch das Ethisch-gute in diesem Begriff des Werthes seine Stelle haben muß, wenn es unser Interesse, unser Streben, unsern Willen erregen und bestimmen soll. Denn wir sind nun einmal von Natur außer Stande uns für etwas zu interessiren, das schlechthin keinen Werth für uns hat, in keiner Beziehung zu unserem (wahren oder falschen) Wohl steht. Mag man immerhin das wahre Wohl des Menschen in die Seligkeit eines jenseitigen (höheren, vollkommneren) Daseyns verlegen; diese Seligkeit bezeichnet doch nur das Wohl des Menschen in seiner höchsten, idealen Vollkommenheit und wird daher je nach der verschiedenen Fassung des Ideals einen sehr verschiedenen Gehalt (Werth) haben. Und mag man anderseits das Ethisch-gute (mit J. G. Fichte) nur in die kalte, uninteressirte, freud- und liebloſe Pflichterfüllung setzen, — jedes Pflichtgebot, wie man es auch fassen möge, wird im Grunde, direct oder indirect, doch zum Wohl oder zur Seligkeit des Menschen in Beziehung stehen (und Fichte setzt es daher auch in diese Beziehung): es wäre kein Pflichtgebot, sondern der willkürliche Befehl eines Despoten, wenn ihm jede solche Beziehung fehlte. Ja wir würden an unserem eignen Seyn und Wesen kein Interesse mehr nehmen, es gleichgültig fallen lassen, wenn es keinen Werth mehr für uns hätte: nur weil es für den Selbstmörder allen Werth nach seiner Schätzung verloren hat, tödtet er sich selbst. —

Aber es ist ebenso klar, daß das Natürlich- und das Ethisch-werthvolle wohl zu unterscheiden sind, wenn vom Sittlich-guten die Rede seyn soll. Und hier, in der Schwierigkeit dieser Unterscheidung liegt die Schwierigkeit einer befriedigenden Begriffsbestimmung. Es ist leicht gesagt, daß die Unterscheidung auf dem Unterschied zwischen Leib und Seele beruhe, indem das Natürlichwerthvolle, das Nützliche, auf das Wohl unsres leiblichen Daseyns, das Ethisch-werthvolle, das Gute im engern Sinne, auf das Heil unsrer Seele sich beziehe. Was dem Wohl, der Gesundheit, Kräftigung, Entwickelung und Ausbildung unsres Körpers nothwendig und nützlich sey, zeige uns die Erfahrung; was unserer Seele zum Heil gereiche, lehre uns ebenfalls die Erfahrung, die Selbstbeobachtung, aus der sich allgemach ergebe, welches Streben, Wollen und Thun uns das Wohlgefühl der Befriedigung (der Zufriedenheit mit uns selbst und der Welt) gewähre, welches dagegen das entgegengesetzte Gefühl hervorrufe. — Das ist die Theorie des Eudämonismus, die, wie wir gesehen haben, sich selbst widerlegt, weil sie nicht nur das Pflichtgefühl nicht zu erklären vermag und daher den Pflichtbegriff von der Ethik ausschließen, sondern auch consequenter Weise das Wohlgefühl des Herrschsüchtigen an der Bethätigung seiner Macht durch Peinigung seiner Sclaven für ebenso berechtigt erachten muß wie das Wohlgefühl des Menschenfreundes an seiner das Glück Andrer fördernden Thätigkeit, also auch das Handeln jenes nicht für böse, das Handeln dieses nicht für gut erklären darf. Außerdem aber wird sich, wenn wir nicht den Begriff des Sittlichguten bereits besitzen, schwerlich nachweisen lassen, daß ein Unterschied zwischen dem äußern und innern Wohl des Menschen bestehe. Vom allgemeinen Begriff des Wohls aus gehört das Wohl und die Förderung unsres leiblichen Daseyns eben sowohl zum Wohl unsrer Seele und zur Förderung unsers geistigen Lebens wie umgekehrt: beide Seiten sind gleich nothwendige Momente im Begriff des Wohls, und der Unterschied zwischen ihnen ist kein Unterschied des Inhalts des Begriffs, des Wohls oder Werthes selbst, sondern nur ein Unterschied der Beziehung desselben auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens.

Betrachten wir indeß den Begriff des Guten in seiner Allgemeinheit als Begriff des Werthes überhaupt genauer, so zeigt sich, daß das Centrum desselben, weil seine Bedingung und Voraus-

setzung, ohne die er nicht gedacht werden kann, der Begriff nicht dieser oder jener Eigenschaft, Kraft oder Fähigkeit, sondern der Begriff des menschlichen Seyns und Wesens selbst ist. Denn hat für den Menschen nur Werth, was in Beziehung zu ihm und seinem Leben steht, was seinem Seyn und Wesen entspricht, es fördert ꝛc., so kann eine Bestimmung des Werths und damit des Guten erst erfolgen, nachdem das menschliche Seyn und Wesen begrifflich bestimmt ist; von dieser Begriffsbestimmung hängt jene schlechthin ab, mit der Aenderung dieser ändert sich nothwendig jene. Die Dinge, die dem wahren Begriff des menschlichen Wesens am meisten entsprechen und seiner Entwickelung förderlich sind, haben den größten Werth; das Maaß dieses Entsprechens ist das Maaß ihrer Werthbestimmung und damit ihrer Güte. In dieser Beziehung gilt mithin uneingeschränkt der Satz: der Mensch ist das Maaß aller Dinge.

Daraus ergiebt sich zunächst ein wichtiger Unterschied zwischen den Ideen des Wahren und des Guten. Der Inhalt der Wahrheit (des vollkommenen Wissens) ist nicht das einzelne Ding noch die Vielheit der Dinge als einzelner, also auch nicht der Mensch als einzelnes Wesen unter vielen andern, sondern die Totalität der Dinge in ihrem Zusammenhang, ihrer Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit, in ihrer vollkommenen Harmonie als Theile und Glieder Eines großen, in sich vollkommenen Ganzen; und nur weil die Erkenntniß dieses Ganzen für uns und unser wahres Wohl wie für die Erkenntniß desselben von hohem Werth ist, hat die Wahrheit einen Werth für uns. Wer die Wahrheit zu erforschen unternimmt, muß daher nicht nur von seinen eignen, sondern von den menschlichen Interessen überhaupt, von Allem, was für den Menschen Werth und Bedeutung hat, abzusehen vermögen, muß den Standpunkt des menschlichen Wohls vollkommen aufgeben und ebenso bereit seyn das Schlimme wie das Gute, das Schädliche wie das Nützliche zu finden und anzuerkennen. Kurz die Idee der Wahrheit ist kosmocentrisch und schließt den Menschen nur wie jedes andre Wesen als bloßes Glied des Ganzen in sich ein. Die Idee des Guten dagegen ist anthropocentrisch: sie umfaßt die Dinge nur, wenn und sofern sie zum Menschen und seinem Wohle in Beziehung stehen; ihr unmittelbarer Gegenstand, ihr Mittel- und Angelpunkt ist das menschliche Wesen und Leben selbst.

Und daraus wiederum ergiebt sich die wichtige Folgerung, daß

das Gute als das wahre Wohl nicht von außen an den Menschen herantreten, sondern nur in dem Menschen selbst liegen, von ihm selbst ausgehen kann. Denn ist das menschliche Seyn und Wesen der Maaßstab für die Güte der Dinge, und läßt sich das Gute nicht durch das Schlechte, sondern nur durch ein principiell Gutes messen, so kann nur das menschlich Gute, der gute Mensch, das Maaß der Dinge in Betreff ihrer Güte seyn. Nur also wenn der Mensch selbst in seinem Seyn und Wesen gut ist, d. h. sich in sich selber (leiblich und psychisch) wohl verhält und wohlbefindet, kann es gute, seinem Wesen entsprechende, sein Wohl fördernde Dinge für ihn geben; ist der Mensch schlecht, in sich unwohl, so werden auch die an sich guten Dinge ihm nur zum Unwohl gereichen. So paradox dieser Satz klingen mag, so läßt er sich doch leicht zur Evidenz erweisen. Es ist eine anerkannte, im Grunde sich von selbst verstehende Thatsache, daß nur dem gesunden Leibe die reine, atmosphärische Luft, der Wechsel von Licht und Finsterniß, von Wärme und Kühlung, eine kräftige, nahrungsreiche Kost, Arbeit und Bewegung ꝛc. nicht nur vollkommen entsprechen, nicht nur zu seinem Wohle gereichen, sondern ihm nothwendig sind, während dem kranken alle diese Dinge mehr oder minder schaden und das Unwohlseyn erhöhen. Es ist eine ebenso unzweifelhafte Thatsache, daß wenn die Seele sich in sich selbst unwohl befindet, von trüben Gedanken und Erinnerungen, von Zweifeln und Besorgnissen, von peinigenden Gefühlen, von Affecten und Leidenschaften bedrängt ist, alle die Dinge, die naturgemäß zur Förderung unseres geistigen Lebens dienen, der Verkehr mit Menschen, die Gewinnung neuer Anschauungen, die Erweiterung unsrer Kenntnisse und Interessen, die Verfeinerung unsrer Empfindungen und Gefühle, das Wirken und Handeln zur Realisirung unsrer Absichten und Pläne, das Unwohl der kranken Seele nur vermehren.

Die Frage ist also nicht mehr: was ist das Gute für den Menschen, sondern was ist das Gute in dem Menschen? Damit leuchtet sofort ein, daß auch der Begriff des Guten wiederum ein Vollkommenheitsbegriff ist. Denn es ist klar, daß die Güte des menschlichen Wesens mit der Vollkommenheit desselben begrifflich in Eins zusammenfällt. Nur der Mensch ist gut, dessen Seyn und Wesen dem Begriffe des Menschen vollkommen entspricht, weil nur

eines ſolchen Menſchen Leben, Wollen und Thun, Erkennen und Wiſſen, für ihn ſelbſt wie für Andre vollen Werth haben und weil nur ein ſolcher Menſch ſich wahrhaft wohl befinden und wohl verhalten kann. Denn mit dem Seyn und Weſen eines in ſich unvollkommenen Menſchen können die Dinge, auch wenn ſie an ſich vollkommen wären, nicht in voller Harmonie ſtehen, weil ſein Weſen in ſich ſelbſt nicht harmoniſch iſt; ſie können ſeinem Streben, ſeinem Wünſchen und Wollen nicht entſprechen, weil er weder ſeinem eignen noch ihrem Weſen entſpricht; — er kann mithin weder in ſich ſelbſt noch im Verhältniß zu den Dingen ſich vollkommen wohl befinden. Aber mit voller Vollkommenheit wird der Menſch nicht geboren, ſie iſt und wird ihm nicht gegeben. Vielmehr ſo gewiß er von Natur in ſtetem Werden, in ſteter Entwickelung und Fortbildung begriffen iſt, und ſo gewiß er, was er wird, nur unter Mitwirkung ſeines eignen (freien) Wollens und Thuns wird, ſo gewiß iſt die Vollkommenheit nur das Ziel, das ſeiner Entwickelung und Fortbildung, und damit ſeinem eignen Streben, Wollen und Handeln geſteckt iſt, mit deſſen Erreichung er allein die Glückſeligkeit, nach der er verlangt, erreichen kann. Die Erfüllung der Beſtimmung des Menſchen und die Erfüllung ſeines Wohles fallen wiederum in Eins zuſammen: nur der vollkommene Menſch kann vollkommen glücklich (ſelig) ſeyn.

Mit dieſer Vollkommenheit und ihrer Glückſeligkeit muß mithin auch das Ethiſch-gute begrifflich in Eins zuſammenfallen, wenn es den Namen des Guten verdienen ſoll. Es wird daher nur in dem Weſen des Menſchen ſelber zu ſuchen ſeyn, nur aus ihm und durch ihn ſelbſt, wenn auch unter Mitwirkung andrer Factoren, ſich entwickeln können. In der That iſt es eben damit im Menſchen ſelber angelegt, daß ihm, wie gezeigt, jenes Gefühl des Sollens urſprünglich und von Natur inhärirt. Dieſes Gefühl, weil angeregt durch die Beſtimmung des Menſchen und deren Ziel, deutet eben damit auf die Vollkommenheit als das Ziel ſeiner Entwickelung, ſeines Lebens und Daſeyns hin. Wie es mit dem Wiſſenstrieb, mit dem Streben nach der Wahrheit (der Vollkommenheit des Vorſtellens) ſich einigt und ihm, wie gezeigt, im Grunde zu Grunde liegt, ſo einigt es ſich daher auch mit dem Triebe nach Glückſeligkeit, weil es auch ihm im Grunde zu Grunde liegt. Eben damit aber wird es zugleich zum Antriebe für das Wollen und

Handeln. Denn ist die menschliche Glückseligkeit nur Folge der Vollkommenheit, nur in und mit der Vollkommenheit und diese nur unter Mitwirkung des eignen Wollens und Thuns erreichbar, so ist der Trieb nach Glückseligkeit ein Trieb nach Vervollkommnung und diese das eigentliche Ziel, zu dem er das Wollen und Handeln hintreibt.

Aber das Wollen und Handeln ist nur Wollen und Handeln, wenn es weiß was es will und thut, was seine Absicht und sein Zweck ist. Das Gefühl des Sollens, rein als solches, sagt uns darüber nichts: es ist wohl auf das Seynsollende, das Ziel, die Vollkommenheit des menschlichen Wesens überhaupt und damit auf die Vollkommenheit des Wollens und Handelns gerichtet; aber es sagt uns nicht, worin diese Vollkommenheit bestehe noch wie sie zu erreichen sey. Denn alles Bewußtseyn ist durch die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit vermittelt, und diese bedarf bestimmter Normen (Gesichts- und Beziehungspunkte), wenn ihr Thun zu einem Ergebniß führen soll. Wir müssen also, wie gezeigt, eine Norm, einen Maaßstab besitzen und an ihn das Gegebene, sey es Ding oder Gedanke, Ereigniß oder Willensact, halten, um das Vollkommene vom Unvollkommenen, das Seynsollende vom Nichtseynsollenden unterscheiden zu können. Als solche Norm kann uns das Gefühl des Sollens nicht dienen, eben weil es bloßes Gefühl ist. Denn als solches, auch nachdem es uns (durch Unterscheidung von andren Gefühlen) zum Bewußtseyn gekommen, deutet es nur an, daß wir sollen, nicht aber was wir sollen, was das Vollkommene ist. Nur wenn das Gefühl des Sollens zugleich eine Perception von diesem Was in der Seele hervorriefe, würde sie an dieser Perception eine Norm gewinnen zur Unterscheidung des Vollkommenen vom Unvollkommenen, des Seynsollenden vom Nichtseynsollenden, des Guten vom Bösen, würde sie mittelst dieser Unterscheidung zum Begriff des Guten und Bösen gelangen können. Eine solche Perception ist nun aber in der That in und mit dem Gefühl des Sollens nothwendig gegeben. Denn ist dasselbe, wie gezeigt, nur die Affection der Seele durch die ihr eingeborene Bestimmtheit des Zwecks und Ziels ihres Lebens, ihrer Entwickelung und Fortbildung, so ist es eben damit Ausdruck dessen, was die Seele seyn soll, Ausdruck der Vollkommenheit, zu der sie sich zu erheben hat. Giebt also dieser Gefühlsausdruck ihrer Bestimmung, wofern das Gefühl in genügender Stärke erregt wird, der Seele sich auch kund,

ſo gewinnt ſie damit implicite eine Perception vom Ziel ihrer Entwickelung, von der Vollkommenheit ihres Seyns und Weſens, — in ähnlicher Art wie ſie durch jedes Selbſtgefühl die Perception ihres eignen Daſeyns gewinnt (vgl. Pſychologie, S. 249 f., 284 f.). Aber nur implicite iſt jene Perception in und mit dem Gefühle des Sollens gegeben; ſie iſt nur eine Kundgebung des Seynſollenden, noch keine Kundnehmung, nur eine Perception, noch keine Apperception; mithin keine bewußte Vorſtellung, ſondern eben nur eine noch unbewußte Perception. Wie wir eine Sinnesempfindung und damit die Perception eines ſinnlichen Gegenſtandes haben können, ohne daß uns dieſelbe zum Bewußtſeyn kommt, weil ſie zum Bewußtſein nur mittelſt eines Actes der unterſcheidenden Thätigkeit gelangt (Pſychologie S. 285 f.), ſo iſt jene Perception an ſich und unmittelbar bloße Perception, und leidet an innerer Unbeſtimmtheit, weil ſie nur Ausdruck eines Allgemeinen iſt, dem das Einzelne, in welchem es ſich zu verwirklichen hat und damit erſt ſeine Beſtimmtheit gewinnt, noch fehlt. Wegen dieſer Unbeſtimmtheit, die in ihr liegt, weil ſie kein wirklich Seyendes, ſondern ein Seynſollendes, erſt zu Verwirklichendes zum Inhalt hat, kann ſie nicht unmittelbar zum Bewußtſeyn gelangen. Wohl aber wird ſie überall, wo das Gefühl des Sollens ſich der Seele kundgiebt, ihr als Norm dienen, mittelſt deren die Seele das Seynſollende, das ihrer Beſtimmung und damit ihrer Vervollkommnung und damit ihrem wahren Wohle Entſprechende, von ſeinem Gegentheil zu unterſcheiden vermag. Dieſe unmittelbare unbewußte Perception des Guten in ſeiner allgemeinen Weſenheit iſt die ethiſche Kategorie, deren wir nothwendig bedürfen, um durch die ihr gemäß vollzogenen Unterſcheidungsacte zum Begriff des Guten und ſeines Verhältniſſes zum Schlechten und Böſen zu gelangen.

Wie die logiſchen Kategorieen, ſo wenden wir auch dieſe ethiſche Kategorie anfänglich unbewußt und unwillkürlich an, — zunächſt zur Unterſcheidung der Dinge in ihrem Verhalten zu unſrem Weſen und Wohle. Wir unterſcheiden diejenigen, welche uns dienlich, förderlich, nothwendig ſind (und als ſolche in angenehmen Empfindungen und Gefühlen ſich uns kund geben), von denen, welche im entgegengeſetzten Sinne ſich verhalten; wir nennen jene gut, nützlich, dieſe ſchlecht, ſchädlich. Sehen wir von den übrigen Beſtimmtheiten der Dinge ab und faſſen nur diejenigen Eigenſchaften in's

Auge, welche, obwohl untereinander mannichfach verschieden, doch darin übereinkommen, daß sie uns förderlich, nützlich sind, so gewinnen wir eben damit den Begriff des Objectiv-guten als Ausdruck des allen unter ihm befaßten Objecten Gemeinsamen der Nützlichkeit. Mit ihm ist zugleich der Begriff des Objectiv-schlechten gegeben; beide bilden sich gleichzeitig, weil sie nur durch Unterscheidung der nützlichen von den schädlichen Dingen gewonnen werden. Sofern wir weiter diese beiden Arten von denjenigen Dingen unterscheiden, welche — soweit unsre Kenntniß reicht — in keiner Beziehung zu unsrem Wesen und Wohl stehen, so gewinnen wir damit einen dritten hierher gehörigen Begriff, den Begriff des Gleichgültigen (Adiaphoron). Sie sind insofern sämmtlich Erfahrungsbegriffe, als wir sie nur an der Hand der Erfahrung zu gewinnen vermögen; je mehr die empirische Erkenntniß der Dinge und unsres eignen Wesens sich erweitert und vertieft, desto mehr wird unser Begriff des Objectiv-guten an Vollständigkeit, Richtigkeit und Sicherheit gewinnen. Aber die Erfahrung führt nur zu Erkenntnissen, wo die Acte der unterscheidenden Thätigkeit, aus denen sie sich ergeben, mit vollkommener Sorgfalt und Genauigkeit vollzogen worden; die Flüchtigkeit, Unaufmerksamkeit und Ungenauigkeit, mit der wir oft unsre Sinnesperceptionen, Anschauungen, Gefühle ꝛc. unterscheiden, — womit wir nothwendig nur ungenaue, unbestimmte und unsichere Vorstellungen und Begriffe gewinnen — ist die vornehmste Quelle unsrer Irrthümer und falschen Urtheile. Ob wir aber genau und sorgfältig, oder flüchtig und ungenau unterscheiden, und ob wir uns bei der Bildung unsrer Begriffe und der Fällung unsrer Urtheile nur von der Sache selber oder von unsren persönlichen Gefühlen und Affecten, Neigungen und Absichten leiten lassen, das hängt von unsrem Willen, unsrem Interesse für die Wahrheit ab. Auch die einfachste Erfahrungserkenntniß ist mithin bedingt durch den ethischen Standpunkt, den wir einnehmen, durch die Gesinnung, mit der wir an die Erfahrung herantreten oder auf welche die Erfahrung in uns trifft. Und ohne das Gefühl des Sollens und jene Perception, in welcher unsre Bestimmung, unser wahres (vollendetes) Wesen sich kundgiebt, würden wir aller ethischen Gesinnung, alles Interesses an der Erkenntniß der Wahrheit schlechthin ermangeln.

Außerdem aber genügt der bloße Erfahrungsbegriff des Ob-

jectiv-guten nicht. Um zu wissen, welche Dinge und inwiefern sie unsrem wahren Wohle dienen, bedarf es nicht bloß der Erkenntniß, daß diese und diese Dinge in diesen und diesen Fällen uns nützlich und förderlich sind — und nur dies lehrt uns die Erfahrung, da sie stets und überall nur auf Einzelnes geht, — sondern wir müssen wissen, wie die Dinge überhaupt in ihrer Totalität zu unsrem wahren Wohl, zu unsrer Bestimmung, zur Vollendung unseres Wesen sich verhalten. Denn die einzelnen Dinge, in deren Totaleinheit die Natur besteht, sind durchaus bedingt und bestimmt durch das Naturganze, dessen Theile sie wie wir selbst sind. Gewisse einzelne Dinge könnten also immerhin unsrem Wohle dienlich seyn, und würden — da sie zur Erreichung unserer Bestimmung nichts beitragen würden — doch keinen Werth für uns haben, wenn die Natur als Ganzes im entgegengesetzten Sinne zu uns und unsrem Wohl sich verhielte. Zu der Erkenntniß aber, ob das Ganze der Natur in harmonischem Verhältniß zur Vollendung unsres Wesens stehe, können wir nur dadurch gelangen, daß wir an der ethischen Kategorie des Guten, an jener unmittelbaren, unbewußten Perception von der Vollkommenheit unsres eignen Wesens, eine Norm besitzen, mittelst deren wir die Natur, im Einzelnen wie im Ganzen, in Beziehung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu unterscheiden vermögen. Denn ob die Natur (das reelle objective Seyn) an und für sich vollkommen sey oder nicht, vermögen wir nicht zu erkennen, weil uns aller Maaßstab dafür fehlt. Nur das vermögen wir zu erkennen, ob und wieweit die gegebene Natur der Vollkommenheit unsres eignen Wesens entspricht, ob wir also in und mittelst derselben die Vollendung unsres Wesens zu erreichen vermögen, oder nicht. Mit andern Worten: an der ethischen Kategorie des Guten als jener zunächst unbewußten Perception des menschlich Vollkommenen besitzen wir einen Maaßstab für die Auffassung und Beurtheilung des Vollkommenen und Unvollkommenen in der Natur. Nur indem wir nach dieser Norm die Dinge von einander unterscheiden, kommen wir zu unsern Vollkommenheitsbegriffen von ihnen: ein Ding ist um so vollkommener, je mehr es dem vollkommenen Wesen des Menschen entspricht und zur Realisirung menschlicher Vollkommenheit beiträgt. Und nur mittelst dieser Unterscheidung vermögen wir zu beurtheilen, ob die gegebene Natur

genügt oder ob und in welchem Sinne sie umzubilden (zu vervollkommnen) sey, wenn wir in und mit ihr das Ziel unsres Daseyns, die Vollendung unsres Wesens erreichen sollen. Nur diejenige Natur und Natürlichkeit, welche diesem Idealbegriffe des menschlichen Wesens entspricht, weil sie befähigt ist, seiner Verwirklichung zu dienen, ist das wahre Objectivgute, die gegebene Natur mithin nur gut, wenn und soweit sie mit diesem Normativbegriffe in Uebereinstimmung steht. —

Es kommt endlich überall darauf an, wie wir die gegebenen Dinge der Natur unsererseits behandeln und verwenden. Es ist eine triviale Thatsache, daß die besten Nahrungsmittel nur zur Erhaltung und Stärkung unseres Leibes dienen, wenn wir sie im rechten Maaße, weder zu viel noch zu wenig zu uns nehmen. Dasselbe gilt von allen den Mitteln, welche der Entwickelung, Kräftigung, Ausbildung unsres Wesens in leiblicher wie geistiger Beziehung förderlich sind; jedes Ding, so sehr es auch an sich zu unsrem Wohl gereichen mag, schlägt in das Gegentheil um, sobald es nicht im rechten Maaße und zum rechten Zwecke verwendet wird Schon diese allbekannten Thatsachen beweisen zur Genüge, daß es schlechthin nichts giebt, das an und für sich, unbedingt gut wäre, daß vielmehr alles Objectivgute bedingt ist durch den Gebrauch, den wir davon machen, durch das Maaß, den Sinn und Zweck, in dem wir es behandeln und verwenden. Ist der höchste (ethische) Zweck unsres Daseyns die Erfüllung unsrer Bestimmung, die Vollendung unsres Wesens, so folgt, daß wir nur nach Maaßgabe dieses Normalbegriffs des Objectivguten die Natur, soweit wir es vermögen, umzubilden, die Dinge der Natur zu behandeln und nutzbar zu machen haben. Aber wie wir demgemäß die Dinge zu behandeln und zu verwenden haben, das vermögen wir wiederum nur dadurch zu erkennen, daß wir sie in Beziehung auf diesen Normalbegriff von einander unterscheiden. Denn nur dadurch vermögen wir ihr unterschiedliches Verhalten zu dem Zweck unsres Daseyns, der Vervollkommnung und Vollendung unsres Wesens uns zum Bewußtseyn zu bringen, aufzufassen, zu erkennen. Da aber der Normalbegriff des Objectivguten, wie gezeigt, an dem Idealbegriff des menschlichen Wesens seine Norm hat, so fällt er im Grunde mit der ethischen Kategorie des Guten in Eins zusammen. Denn letztere ist ja die (zunächst unbewußte) Gefühlsperception der Vollkommenheit

des menschlichen Wesens, ihrem Inhalte nach mithin identisch mit dem Idealbegriff des Menschen. Nur also, wenn wir im ursprünglichen Besitz dieser Kategorie sind, und die Beziehungen der Dinge zu uns nicht bloß empirisch zu erkennen suchen, sondern sie ihr gemäß (in Beziehung auf die Vollkommenheit unsres Wesens) genau und sorgfältig von einander unterscheiden, vermögen wir zu der Erkenntniß, wie wir die Dinge, wenn sie uns zum Guten gereichen sollen, zu behandeln haben, vermögen wir zum vollen wahren Begriff des Objectivguten zu gelangen. —

Sonach aber hat sich uns das wichtige Resultat ergeben, daß im Grunde nichts Objectivgutes existirt, das nicht, trotz seiner Objectivität und Realität, hinsichtlich seiner Güte von unsrem subjectiven Thun und Lassen abhängig wäre. Denn ist das Objectivgute nur das gegebene reelle Seyn, welches zur Förderung unsres wahren Wohls, weil zur Erreichung unsrer Bestimmung, zur Ausbildung und Vollendung unsres Wesens dient, ist aber diese Dienlichkeit durchaus bedingt von der Art und Weise, wie wir die Dinge handhaben, gebrauchen, verwerthen, und vermögen wir sie auf die rechte Art und Weise nur zu handhaben, nachdem wir zur Erkenntniß der Wahrheit über sie wie über unser eignes Wesen gelangt sind, so leuchtet ein, daß das Objectivgute nur gut ür uns ist, wenn unser eignes Streben, Wollen und Wirken auf das Gute gerichtet ist. Nur wenn wir nach Erkenntniß der Wahrheit um ihrer selbst willen streben, unter welcher Bedingung allein wir sie zu gewinnen vermögen, und nur wenn wir die Dinge im Sinne und zum Zwecke der Erfüllung unsrer Bestimmung, der Vervollkommnung und Vollendung unsres Wesens behandeln, gebrauchen, umbilden, nur dann gereichen sie uns zum Guten, d. h. nur wenn und soweit unser Streben, Wollen und Wirken, weil von dem Seynsollenden, dem Ziel und Zweck unsres Lebens, geleitet und bestimmt, selber ein sittliches, subjectiv gutes ist, giebt es Objectiv-gutes für uns.

Das uns gesteckte Ziel, die Vollkommenheit des menschlichen Wesens und Lebens, ist nun aber nur zu erreichen durch ein vollkommenes Streben, Wollen und Handeln. Das leuchtet von selbst ein. Hinge also die Erreichung des Ziels nur von unserem Wollen und Handeln ab, so würde sie in Eins zusammen-

fallen mit der Vollkommenheit des letzteren; denn eben damit, daß wir durch vollkommenes Wollen und Handeln das Ziel zu erreichen strebten, würden wir es erreicht haben. Allein da die wirkliche Erreichung des Ziels nicht bloß von uns, sondern ebenso sehr von der Mitwirkung andrer Factoren abhängig ist, — denn unser Wesen und also auch unser Wollen und Wirken ist nicht unbedingt, schöpferisch, absolut, sondern ein durch die Natur der Dinge wie durch das Mit- und Zusammenwirken unsrer Mitmenschen vielfach bedingtes, — so kann nicht die Erreichung selbst, sondern nur die Vollkommenheit unsres Strebens, Wollens und Handelns behufs der Erreichung des Ziels von uns gefordert werden.

Sonach aber folgt: der Begriff des Guten-überhaupt, nach der objectiven und subjectiven Seite seines Inhalts, fällt in Eins zusammen mit der Vollkommenheit des menschlichen Wollens und Handelns, d. h. mit dem vollen, rückhaltlosen Streben nach Erkenntniß der Wahrheit und nach einer ihr entsprechenden, durch ein vollkommenes Wirken herzustellenden Gestaltung der Dinge wie der menschlichen Zustände, Verhältnisse und Einrichtungen, welche mit der Bestimmung des menschlichen Daseyns in Einklang steht, weil geeignet ist, die Menschen der Vervollkommnung und schließlichen Vollendung ihres Wesens im Ganzen wie im Einzelnen entgegenzuführen. Die Erreichung dieses Ziels wollen, aus diesem Grunde und zu diesem Zwecke aus allen Kräften thätig seyn, das menschlich Vollkommene an und in mir selbst wie an jedem Andern und damit in der ganzen Menschheit erstreben und fördern, ist das sittlich Geforderte, das Gebot der Pflicht, das ethische Gesetz des Wollens und Handelns. Das Sittengesetz kann nur Sittengesetz, Gesetz der Freiheit seyn, wenn und wiefern es mit dem Guten in Eins zusammenfällt, und es fällt mit ihm zusammen, weil es denselben Inhalt mit dem Begriff des Guten hat und ihn nur in andrer Form, in der Form des Seynsollenden ausdrückt. Es kann andrerseits nur Sittengesetz, Gesetz der Freiheit seyn, wenn und wiefern es nicht von außen an den Menschen herantritt, ihm nicht von fremdher auferlegt ist, sondern seinem eignen Wesen angehört, in ihm selber liegt und von ihm selber gefunden und formulirt wird. Und es liegt in ihm selber, weil es nur die Bestimmung seines eignen Wesens, Ziel und Zweck seines eignen Daseyns bezeichnet. Das Gute,

das wahre Wohl, das Sittengesetz und das ihm entsprechende Wollen und Handeln, die Pflichterfüllung, fallen mithin in Eins zusammen.

Diesen Satz, der sich uns hier nur beiläufig in der Erörterung der Frage nach dem Ursprung unsrer ethischen Begriffe ergeben hat, näher aus- und durchzuführen, ist die Aufgabe der besonderen Disciplin der Sittenlehre oder der Ethik im engern Sinne. Hier haben wir in demselben Sinne nur noch den Begriff des Bösen nach Ursprung, Inhalt und Form zu erörtern.

Es ist ein ziemlich allgemeines Vorurtheil, daß der Begriff des Bösen den des Guten zu seiner Voraussetzung habe und unmittelbar aus ihm abfolge, weil das Böse nur die Negation des Guten sey. Aus den bisherigen Erörterungen schon ergiebt sich, daß diese Meinung eben nur ein Vorurtheil ist, hervorgegangen aus der einseitigen Auffassung des Begriffs der Negation. Die Negation ist überall kein bloßes Nichtseyn, nicht das bloße, reine Nichts: von dieser reinen, absoluten Negation kann Niemand sprechen, der weiß was er sagt, weil das reine Nichts schlechthin undenkbar ist. Die Negation ist stets und überall nur relative Negation, d. h. Negation, die, weil sie nur ein relatives Nichtseyn ausdrückt, eben darum zugleich ein Seyn, ein Positives involvirt (Comp. d. Logik, S. 31 f. Vgl. Zur logischen Frage, S. 71 f.). Wie Schwarz nicht bloß die Negation von Weiß, sondern jenes die gänzliche Absorption, dieses die volle Reflexion der verschieden gefärbten Lichtstrahlen ist, so ist die Finsterniß nicht bloß die Negation der Helligkeit, sondern die Ablenkung des Lichts durch irgend einen undurchsichtigen Körper, — im Grunde nur geringere Helligkeit (ein so geringes Licht, daß wir dabei nichts sehen können). Und wie die Krankheit keineswegs bloß Negation der Gesundheit, sondern eine bestimmte positive Modification unsrer Leiblichkeit ist, so ist das Schädliche nicht bloß nicht-nützlich, — das ist auch Alles, das zu unsrem Wohl in keiner Beziehung steht oder das wir uns nicht zu Nutze zu machen vermögen, — sondern es ist positiv eine bestimmte Kraftäußerung, die eine unser Wohl störende Wirkung übt. Schon die empirische Kenntniß des Schädlichen, der Erfahrungsbegriff des Objectiv-schlechten, ergiebt sich mithin keineswegs unmittelbar aus der Erkenntniß des Nützlichen, aus dem Erfahrungsbegriff des Objectiv-guten.

Beide Begriffe bilden sich vielmehr gleichzeitig. Denn wir gewinnen eine (bewußte) Vorstellung des Nützlichen und Schädlichen nur dadurch, daß wir die Wirkungen der Dinge auf uns wie unser Verhalten zu ihnen in Beziehung auf unser Wohl und Wehe unterscheiden. Wir erkennen also nicht bloß das Schädliche nur durch und in seinem Unterschiede vom Nützlichen, sondern auch das Nützliche nur durch seinen Unterschied vom Schädlichen. Wo diese Unterscheidung fehlt, giebt sich beides nur in der (an sich bewußtlosen) Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen kund, und diese kann wohl Triebe erregen und damit eine entsprechende Thätigkeit hervorrufen, aber keine Vorstellung erzeugen. Das unmündige Kind hat daher wohl eine Empfindung von dem was ihm nützt und schadet (wohlthut und übelthut), und äußert sie in entsprechenden Körperbewegungen, aber es weiß schlechthin nichts vom Nützlichen und Schädlichen. Das Nützliche, obwohl seine Wirkung auf uns davon abhängt, wie wir die uns nützlichen Dinge behandeln und verwerthen, bleibt doch an sich objectiv gut und daher vom Schädlichen *an sich* unterschieden. Die Differenz zwischen beiden erweitert sich sogar durch den thatsächlichen Umstand, daß das Schädliche in weit geringerem Grade als das Nützliche durch unser Verhalten zu den Dingen, durch unser eignes Thun und Lassen bedingt ist. Wir vermögen es nur im einzelnen Falle gegenüber einzelnen Dingen und Ereignissen zu vermeiden und zu beseitigen; der allgemeinen, unser Wohl oft mit Vernichtung bedrohenden Naturgewalten vermögen wir uns nicht zu erwehren noch sie zu besiegen. Das Uebel in der Welt mit seinem Gefolge von Schmerzen und Leiden ist daher ein gegebenes Ingrediens unsres Daseyns: ob nothwendig, ob im Grunde nur Mittel zum Guten, haben wir hier noch nicht zu untersuchen. Kurz es zeigt sich der bedeutsame Unterschied, daß das an sich Nützliche uns nur nützlich ist, wenn wir es in der rechten Weise benutzen, das Schädliche dagegen schädlich bleibt, wie wir uns ihm gegenüber auch verhalten mögen, daß wir das Eine uns erst aneignen müssen, das Andre dagegen von selbst uns packt und oft siegreich festhält. Wir sind vollkommen berechtigt zu fordern, daß das Schädliche ebenso wie das Nützliche durch unser eignes Verhalten, Thun und Lassen bedingt sey, daß also jener Unterschied *nicht* bestehe, sich aufhebe; denn er stört die Harmonie unsrer Beziehun-

gen zur Natur. Wir sind ebenso berechtigt, die bestehende Einrichtung, ja die Existenz des Uebels überhaupt für eine Unvollkommenheit der Natur zu erklären. Denn wir besitzen nun einmal keinen andern Maaßstab des Vollkommenen als jenen Idealbegriff unsres eignen Wesens, und er involvirt vollkommene Harmonie unsres Seyns in sich selbst wie mit der Natur, dessen Glied es ist.

Aber es wäre eine arge Verwechselung der Begriffe, diese Unvollkommenheit mit dem Uebel im ethischen Sinne, mit dem Bösen zu identificiren oder aus dem Bösen herzuleiten. Das Unvollkommene ist allerdings die Negation des Vollkommenen; aber es ist wiederum nur relative Negation, mithin nicht Aufhebung, Vernichtung des Vollkommenen, sondern nur in Beziehung auf das Vollkommene, im Vergleich mit ihm ein Unvollkommenes. Nicht an sich, sondern nur in Beziehung zum Menschen und dem Idealbegriff seines Wesens erscheint die gegebene Natur mit ihren Uebeln unvollkommen und jene Forderung berechtigt. Aber die Berechtigung schwindet, wenn wir den Maaßstab fallen lassen und einen andern anlegen. Der Mensch in seinem gegebenen Seyn und Wesen entspricht jenem Idealbegriff ebenso wenig wie die gegebene Natur. Nehmen wir das Gegebene zum Maaßstab, so kann von einem Zwiespalt nicht mehr die Rede seyn: die unvollkommene Natur entspricht dem unvollkommenen Menschen, und die beklagte Disharmonie folgt mit Nothwendigkeit aus dieser beiderseitigen Unvollkommenheit, weil sie ein wesentliches Moment im Begriff der Unvollkommenheit ist. Von diesem Standpunkt aus können wir nur die Forderung stellen, daß die Unvollkommenheit hier wie dort aufgehoben werde und der Mensch wie die zu ihm gehörige Natur sich so weit vervollkommne, bis die Disharmonie schwindet.

Nur der Wille, der dieser Forderung zuwiderhandelt, und gleichgültig die gegebene Unvollkommenheit walten läßt, oder durch Selbstentleibung, durch Verzicht auf alles Wirken ihr zu entrinnen sucht, oder gar für sie Partei nimmt, wider ihre Aufhebung, wider die Vervollkommnung sich auflehnt, ist nicht mehr bloß ein unvollkommener, sondern ein böser Wille. Giebt es einen solchen Willen? Die Frage ist voreilig, da es sich zunächst nur um den Begriff des Bösen handelt. Daß aber das

Böse nicht als das Unvollkommene, sondern nur als das Widervollkommene gefaßt werden kann, folgt aus dem Begriff des Willens. Denn das Böse ist nicht ein Gegebenes, sondern ein Gewolltes, Gethanes; mithin nach seinem Seyn und Begriff abhängig vom Willen. Anfänglich mag immerhin das Uebel, das Unvollkommene, das Schlechte im physischen Sinne, vom Bösen, dem Schlechten im ethischen Sinne, nicht unterschieden werden, — wie alle die Sprachen beweisen, welche keine besondern Wörter zur Bezeichnung dieses Unterschieds besitzen. Aber mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseyns tritt der Unterschied aus dem dunklen Gefühle (des Sollens), in dem er bis dahin latitirte, an's Licht hervor. Denn das sittliche Bewußtseyn erwacht eben damit, daß wir unsre Willensacte und Handlungen nicht mehr bloß nach ihrem äußern Effecte in Beziehung auf unser sinnliches Wohl und Wehe (Luft- und Unluftempfindung), sondern nach der Kategorie des Guten in Beziehung auf unsre Bestimmung, auf die Vervollkommnung und Vollendung unsres Wesens unterscheiden. Das sittliche Bewußtseyn und das Bewußtseyn des Unterschieds zwischen den Willensacten, welche unsrer Bestimmung entsprechen, und denen, welche ihr widersprechen, fallen mithin in Eins zusammen: wo das Bewußtseyn dieses Unterschieds fehlt, da kann so wenig vom sittlich Guten wie Bösen, weil von Sittlichkeit überhaupt noch nicht die Rede seyn. Beide Begriffe bilden sich mithin wiederum gleichzeitig durch Zusammenfassung unsrer Strebungen, Willensacte und Handlungen unter das gemeinsame Merkmal ihres entsprechenden oder widersprechenden Verhaltens zur Vollkommenheit unsres Wesens. Sie bilden sich nicht nothwendig erst nach der Ausführung von entsprechenden und widersprechenden Handlungen; sie keimen bereits auf in und mit der unsern Willensentschlüssen vorangehenden Erwägung, ob und wie wir handeln wollen, in und mit der Unterscheidung der vorliegenden Impulse und Strebungen, der Motive und Zwecke unsres Wollens in Beziehung auf ihren ethischen Werth. Nur wo diese Erwägung und Unterscheidung vorangegangen, ist die Entscheidung und die ihr folgende Handlung von sittlicher Bedeutung. — Sonach aber erhellet: das Böse, die bewußte Entscheidung zu einer dem Guten (Vollkommnen) widersprechenden Handlung ist keineswegs ein bloß unvollkommenes Wollen, sondern ein bewußtes

Wollen des Widervollkommenen, ein wider das Vollkommene gerichtetes Wollen.

Damit involvirt es, wie von selbst einleuchtet, zugleich ein Wollen des Unvollkommnen. Aber umgekehrt involvirt auch jedes (bewußte) Wollen des Unvollkommenen ein Wollen des Widervollkommenen. Denn da das Vollkommene nur durch Aufhebung des Unvollkommenen, durch Fortbildung und Verbesserung des Gegebenen zu erreichen ist, so ist das Festhalten am Unvollkommenen implicite eine Bekämpfung des Vollkommenen. Nicht nur der thätige Widerspruch gegen die Beseitigung des Unvollkommenen, gegen den Fortschritt der Vervollkommnung, sondern auch jene Trägheit, die zwar nicht das Böse thut noch will, aber in das Unvollkommene sich fügt, um der Mühe und Anstrengung überhoben zu seyn, ist mithin ebenso unsittlich wie das Wollen und Thun des Bösen. Ihr zur Seite steht die falsche Zufriedenheit mit sich selbst und der Welt, die in letzter Instanz nur auf hohler Selbstgefälligkeit beruht, wie jener schwächliche Optimismus, der zu Allem, was ist und geschieht, Ja sagt, weil er wegen Stumpfheit des Gefühls den Stachel des Uebels und des Bösen nicht empfindet oder durch vage, oberflächliche Beurtheilung ihm die Spitze abbricht oder in realistischer Genügsamkeit sich die Thiere des Feldes zum Vorbild wählt und nach der bekannten Phrase „die Dinge nimmt wie sie nun einmal sind." Und mit ihm wiederum Hand in Hand, nicht als sein Gegner, sondern als sein Zwillingsbruder geht jener ebenso schwächliche Pessimismus, die krankhafte Ausgeburt eines überreizten, verzärtelten, ebenso genußsüchtigen wie prätentiösen Zeitalters, der zu Allem Nein sagt, aber es beim Sagen bewenden läßt, weil er die Anstrengung scheut oder zu feige ist, um den Kampf mit dem Schlechten und Bösen aufzunehmen, oder seine feinen Hände mit dem Schmutz des Lebens nicht befassen will, sich für zu gut, für würdig des Besten und Höchsten und daher für berechtigt hält, dies unvollkommene Daseyn nur zu verachten. Sie alle sind ebenso entschiedene Widersacher des Guten wie der verstockte Verbrecher, der eingefleischte Bösewicht.

Ist die Freiheit des Willens eine Wahrheit, so leuchtet ein, daß das Böse in allen Gestalten, die es annehmen mag, nur auf freiem Entschluß ruhen kann. Denn ist es kein Gegebenes, son-

dern ein Gewolltes, mit Bewußtseyn und Absicht gewollt, und ist der Wille, weil in sich frei, schlechthin unbezwingbar, so ist die Entscheidung zum Bösen niemals nothwendig, weder die erste noch die letzte. Gegen diesen Satz kann keine Induction noch Deduction, keine Erfahrung, keine Speculation, keine Glaubens- noch Autoritäts-Wahrheit aufkommen. Er ist der Fundamentalsatz aller Sittlichkeit, mit dem die Sittlichkeit selber steht und fällt: der Mensch ist kein moralisches Wesen, noch nicht oder nicht mehr, wenn jener Satz nicht gilt, noch nicht oder nicht mehr gilt.

Woher dann aber dennoch die allgemein anerkannte Thatsache, daß kein Mensch ohne Sünde ist?

Die Thatsache ist allgemein anerkannt; aber eben darum beruht sie nicht bloß auf Erfahrung. Wer könnte sich rühmen, alle mit ihm lebenden Menschen, geschweige denn alle Menschen der vergangenen Jahrtausende so weit zu kennen und durchschauet zu haben, um über ihr Wollen und Thun urtheilen zu können! Der Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit gründet sich allerdings auf Thatsächlichkeit, aber auf das thatsächlich gegebene allgemeine Gefühl und, wo er zur Ueberzeugung geworden, auf das klare Bewußtseyn, daß der Mensch in seiner gegenwärtigen Existenz außer Stande ist, seine Bestimmung zu erfüllen, seinen Idealbegriff zu verwirklichen. Daraus folgt, daß er noch außer Stande ist, stets und überall ohne Irrung und Abweichung seiner Bestimmung gemäß zu wollen und zu handeln: denn vermöchte er das, so hätte er sie eben damit erfüllt. Warum es ihm trotz seines Strebens danach nicht gelingt, warum er in seinen Entschlüssen von der rechten Bahn abirrt, warum Affect und Leidenschaft sein Auge trüben und ihn mit sich fortreißen, ob deßhalb, weil das Ziel über seine gegenwärtige Existenz hinaus in einer jenseitigen Zukunft liegt, oder weil in einer seine Gegenwart bedingenden Vergangenheit ein unbesiegliches Hinderniß eingetreten, — ist eine Frage, welche die Wissenschaft nicht entscheiden kann, weil jene Zukunft wie diese Vergangenheit allen Mitteln der wissenschaftlichen Forschung unzugänglich ist.

Aber, wird man einwenden, aus dieser allgemeine Unfähigkeit folgt, daß jener Idealbegriff zu hoch gegriffen, daß die Vollkommenheit, die er uns vorhält, ein Phantasiegebilde ist, dem wir

vergeblich nachjagen. Wer dieſen Einwand erhebt, muß nicht nur alle die nachgewieſenen, thatſächlich vorliegenden Elemente der menſchlichen Natur, das Gefühl des Sollens, den Trieb nach Entwickelung und Ausbildung, das Wohlgefallen an der Anſchauung des Vollkommenen überall wo es uns entgegentritt, ſondern auch allen Fortſchritt zum Beſſern, alle Wirkungen der Cultur und Civiliſation allen Unterſchied zwiſchen dem Leben des auſtraliſchen Wilden und des gebildeten Europäers ſchlechthin leugnen. Beſitzt der Menſch von Natur das Streben nach Vervollkommnung und die Fähigkeit dazu, ſo *muß* ihm auch von Natur ein Ziel der Vollkommenheit geſteckt ſeyn, auf das ſein Streben, wenn auch anfangs unbewußt und unwillkürlich, ſich bezieht, weil ein völlig zielloſes Streben ebenſo unmöglich iſt wie eine Linie ohne alle Richtung. Dies Ziel kann nur die höchſtmögliche, alſo ideale Vollkommenheit ſeyn, weil ein Ziel, über welches Andres noch hinausliegt, kein Ziel, ſondern ein bloßer Durchgangspunkt iſt. Die Erreichung des Ziels iſt an ſich keine Nothwendigkeit; es iſt im Gegentheil ſehr wohl denkbar, daß es nicht um ſeiner ſelbſt, ſondern um des Strebens willen geſteckt ſey, *damit* ein ethiſches Streben, Wollen und Handeln ſey. Und in der That genügt inſofern ſchon das Streben nach dem Vollkommenen, die bloße Annäherung an das Ziel, als jeder noch ſo kleine Fortſchritt das wahre Wohl des Menſchen erhöht und eine ebenſo befriedigende wie zum Weiterſtreben und Weiterſchreiten kräftigende Wirkung übt. Die Frage: ob nicht das Ziel „in der Unendlichkeit vor uns liege" (Kant — Fichte) d. h. im Grunde unerreichbar ſey, kann daher immerhin eine offene bleiben, weil, möge ſie bejaht oder verneint werden, das Sittengeſetz, welches das Streben nach dem Vollkommenen und ein ihm entſprechendes Wollen und Handeln vorſchreibt, ungeändert ſtehen bleibt, d. h. weil das Gute eben nur im *Wollen* des Vollkommenen, das Böſe in dem ihm widerſprechenden *Wollen* beſteht.

Die Wiſſenſchaft der Ethik hat ihre Aufgabe erfüllt, wenn ſie dargethan hat, daß das Wollen des Guten wie des Böſen vom Menſchen ſelbſt ausgeht, weil in ſeiner freien Entſchließung ruht. *Wie* der Einzelne dazu komme, das Böſe zu wollen, wie groß oder wie klein ſeine *Schuld* ſey ꝛc., das zu zeigen iſt nicht Sache der Ethik, ſondern jener unwiſſenſchaftlichen, beichtväteriſchen

Casuistik, in die man die reine Wissenschaft verkehrt hat. Daß der Mensch, trotz des Gefühles des Sollens, trotz seines natürlichen Triebes nach Bildung und Vervollkommnung, nicht nur im einzelnen Falle, sondern principiell zum Bösen sich entscheiden könne, folgt einfach aus der Natur des Willens. Ist der Wille, wie gezeigt, die dem Menschen wesentliche Kraft, sein Selbst gegenüber allen den Impulsen, die in seinen Trieben, Empfindungen, Gefühlen, Affecten an ihn herantreten, geltend zu machen, so kann er auch gegenüber dem Gefühle des Sollens und dem Triebe nach Vervollkommnung sein Selbst zur Geltung bringen und für diejenigen Impulse sich entscheiden, die aus der thierischen Seite seiner Natur quellen und jene thierische Selbstsucht, nur in gesteigertem, complicirterem Maaße, mit sich führen, welche nur auf Befriedigung der individuellen Gelüste und Begierden, Absichten und Zwecke, ohne Rücksicht auf deren Verhältniß zum Ziele des allgemeinen specifisch menschlichen Strebens und Wollens, ausgeht. —

Es bleibt mithin dabei: das Gute ist das Wollen des Vollkommenen um seiner selbst willen und fällt in Eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Ziels sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft es zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Alles was dem Streben nach diesem Ziel hindernd und widersprechend in den Weg tritt, fällt unter den Begriff des Schlechten und wo es vom bewußten menschlichen Willen ausgeht, unter den Begriff des Bösen.

Wie sich bereits ergeben hat, daß der Begriff des Guten in unmittelbarer Beziehung zum Begriff des Wahren steht, so läßt sich leicht zeigen, daß zu beiden wiederum

der Begriff des Schönen

eine ebenso enge und unmittelbare Beziehung in sich trägt, weil im Grunde alle drei Begriffe sich gegenseitig fordern und bedingen.

Zunächst bildet und entwickelt sich der Begriff des Schönen ganz auf dieselbe Weise. Wie die erste Vorstellung des Wahren von der durch die Erfahrung angeregten Unterscheidung der richtigen und unrichtigen Wahrnehmung (Auffassung), die erste Vor-

ſtellung des Guten von der gleichermaßen durch die Erfahrung hervorgerufenen Unterſcheidung des Nützlichen und Schädlichen ausgeht, ſo iſt das erſte Moment in der Entwickelung des Schönheitsbegriffs die von der Erfahrung geleitete Unterſcheidung des Gefälligen und Mißfälligen. Sie ſetzt die Thatſache voraus, daß uns gewiſſe Dinge in und mit ihrer Wahrnehmung gefallen, andre dagegen mißfallen, d. h. daß jene ein mit der Wahrnehmung verknüpftes Luſtgefühl, dieſe ein Unluſtgefühl hervorrufen. Da das Gefühl unmittelbar mit der Wahrnehmung entſteht, ſo bezieht es ſich unmittelbar auch nur auf die Erſcheinung der Dinge, nicht auf ihre Weſenheit und deren Erkenntniß noch auf ihr Verhalten zu uns und unſrem Wohl und Wehe. Dadurch unterſcheidet es ſich von dem Gefühl des Wohlgefallens und Mißfallens, das uns das Wahre und Falſche, das Nützliche und Schädliche, Gute und Böſe erregt. Das Gefällige der Erſcheinung, eben weil es nur an der Erſcheinung haftet, kann nicht wie das Wahre und Falſche, Gute und Schlechte auf jenem Intereſſe beruhen, das wir naturgemäß an unſrem eigentlichen Wohl und Wehe nehmen: die bloße Erſcheinung hat damit nichts zu ſchaffen. Das Wohlgefallen am Schönne iſt an ſich ein unintereſſirtes: das iſt ein weſentliches Moment des Schönheitsbegriffs. Gleichwohl muß das Schöne, eben weil es in einem Luſtgefühl ſich kundgiebt, doch eine Beziehung zu unſrem eignen Weſen haben, eine Beziehung, kraft deren es einem Bedürfniß unſrer Seele, einem Triebe, einem Streben unſres Weſens Genüge thut. Denn ſchlechthin überall iſt es nur die Befriedigung eines vom Bedürfniß erweckten Triebes, welche ein Wohlgefühl hervorruft; ſchlechthin allgemein gilt das Geſetz der Natur, das ſie nur an die Befriedigung eines Bedürfniſſes zu dem Behufe, damit dieſe von dem lebendigen Weſen geſucht und erſtrebt werde, eine Luſtempfindung knüpft. Nur von dieſem Geſetze, von dieſem Zwecke aus iſt die thatſächliche Exiſtenz von Luſt- und Unluſtgefühlen im Bereich der animaliſchen Schöpfung begreiflich. Welchem Bedürfniß unſrer Seele, welchem Triebe entſpricht nun das Gefällige der Erſcheinung?

Wenn irgendwo, ſo zeigt ſich hier eine ſo breite und tiefe Kluft zwiſchen Menſch und Thier, zwiſchen Geiſt und Natur, daß die ganze wiſſenſchaftliche Unfähigkeit und Leichtfertigkeit des Materialismus dazu gehört, um ſie zu ignoriren oder durch

Strohhalme von Scheinargumenten überbrücken zu wollen. Kein Thier zeigt den geringsten Sinn für Schönheit, kein natürliches Bedürfniß bedarf des Schönen; nur der Mensch hat Freude daran, um so höhere, innigere, reinere Freude, je höher seine Bildung steigt, je mehr er über das Thierische sich erhebt, je mehr er Mensch wird. Das Wohlgefühl, das es erweckt, zeichnet sich dadurch vor andern Lustempfindungen aus, daß es, obwohl durch die Sinne vermittelt, doch erst durch die bewußte Anschauung (Vorstellung) hervorgerufen wird und nur insoweit an die Sinne gebunden ist, als die Anschauung einer entsprechenden Sinnesperception bedarf, um zur Anschauung zu werden. Die Grundlage und Voraussetzung bilden allerdings insofern die Sinne, als wir ohne die Beschaffenheit derselben, daß gewisse Reizungen unsrer Sinnesnerven, gewisse Farben, Töne, Geschmäcke ꝛc., eine angenehme, andre eine unangenehme Empfindung erregen, nicht zur Anschauung des Schönen gelangen würden. Aber dieselbe Beschaffenheit besitzen auch die Sinnesorgane der Thiere, und doch fehlt ihnen aller Sinn für das Schöne und Häßliche. Die bloße Reizung des Augen- oder Gehörsnerven, so angenehm sie seyn mag, ist mithin so wenig die Quelle des Eindrucks, den das Schöne macht, wie die angenehme Erregung der Geruchs- und Geschmacksnerven. Das bezeugen die bekanntesten Thatsachen. Dieselben Farben, die wir jetzt sehen und mit Wohlgefallen betrachten, erregen in derselben Zusammenstellung, aber an einem andern Gegenstande, unser entschiedenes Mißfallen; dieselbe Melodie, die jetzt unser Ohr entzückt, wird bei einer andern Gelegenheit, z. B. eine Tanzmelodie bei einem Leichenbegängnisse, zum peinigenden Mißklange. Nicht also in den Farben und Tönen, sondern in den Vorstellungen und Gefühlen, die sie hervorrufen, liegt das Schöne und die Wirkung, die es auf unsre Seele übt. Mag es immerhin seine letzten Wurzeln in jener bewußtlosen Region der Seele haben, aus welcher das Bewußtseyn selber entspringt, — die Freude am Schönen ist an das Bewußtseyn geknüpft, gehört mithin unsrem geistigen Leben an.

Daher die thatsächlich so große Verschiedenheit des sogenannten Geschmacks unter den verschiedenen Menschen, — dieser schwere Stein des Anstoßes für die Aesthetiker von Profession. Nicht in der Erscheinung als solcher, sondern in den verschiedenen Vor-

ſtellungen und Begriffen, Stimmungen, Gefühlen und Affecten, auf die ſie trifft, liegt es, daß dieſelbe Erſcheinung den Einen erfreut, den Andern gleichgültig läßt, dem Dritten mißfällt. Nur weil wir uns dieſes, hier entſprechenden, dort widerſprechenden Verhältniſſes zwiſchen der Erſcheinung und unſren ſeeliſchen Zuſtänden nicht bewußt ſind, übertragen wir die Wirkung, welche die Erſcheinung in uns hervorruft, auf die Erſcheinung ſelber und faſſen ſie als eine Eigenſchaft derſelben, in ähnlicher Art, wie wir die geſehene Farbe, obwohl ſie nur die innere Wirkung einer beſtimmten Reizung unſrer Augennerven iſt, auf den ſie veranlaſſenden äußern Gegenſtand übertragen. Wären die Menſchen im Allgemeinen von gleichen Strebungen beſeelt, von gleicher Geſinnung, in der gleichen Gemüthsverfaſſung, wie ihre Sinne im Allgemeinen von der gleichen Beſchaffenheit ſind, ſo würden ſie auch übereinſtimmend dieſelbe Erſcheinung ſchön oder häßlich finden, wie ſie uniſono denſelben Gegenſtand blau oder gelb nennen. Nur die bei weitem reichere Fülle und mannichfachere Individualiſirung des ſeeliſchen Lebens im Vergleich mit dem leiblichen bewirkt die weite Differenz, die zwiſchen der weſentlich gleichen Sinnesperception der Dinge und der ſo verſchiedenen Auffaſſung derſelben in Betreff ihrer Schönheit bei den verſchiedenen Menſchen ſich zeigt.

Auf demſelben Verhältniß der ſinnlichen Wahrnehmung zur äſthetiſchen Anſchauung beruht es, daß nur die ſogenannten höheren Sinne, Auge und Ohr, als Medien für die Anſchauung des Schönen uns dienen. Geſchmack und Geruch haben ſo wenig Antheil an der Entſtehung und Bildung unſrer äſthetiſchen Vorſtellungen, Begriffe und Urtheile, daß es nur als eine Verirrung des Sprachgebrauchs bezeichnet werden kann, wenn er gerade den Geſchmack zum Repräſentanten des Schönheitsſinnes erhoben hat und demgemäß guten und ſchlechten Geſchmack unterſcheidet, um das richtige und falſche Urtheil in äſthetiſchen Dingen zu bezeichnen.*)

*) Der Sprachgebrauch iſt aber hier keineswegs ein urſprüngliches Product der Sprachbildung ſelber, ſondern im Gegentheil ein ſehr ſpät geborenes Kind der Reflexion. Er kann erſt entſtehen und entſtanden ſeyn, nachdem ſich gezeigt hat, daß die Menſchen über Schön und Häßlich ungefähr ebenſo verſchieden urtheilen wie über wohl- und übelſchmeckende Speiſen.

Auge und Ohr sind die Hauptwerkzeuge unsrer geistigen Entwickelung, das Auge das Hauptorgan für die Bildung unsrer dinglichen (objectiven) Vorstellungen, das Ohr das Medium der gegenseitigen Mittheilung unsrer Gefühle und Gedanken, der Wechselwirkung von Lehren und Lernen, der geistigen Communication, durch die der Mensch erst zum Menschen erwächst. Ist die Anschauung des Schönen nur durch diese Sinne vermittelt, so ist diese Thatsache ein neuer Beweis, daß der Schönheitssinn nicht der natürlichen (sinnlichen), sondern der geistigen Seite des menschlichen Wesens angehört. Und ist die Anschauung des Schönen, wenn auch durch die Sinne initiirt, doch keine Sinnesperception, sondern eine nur aus dem Material der Sinnesperception gebildete Vorstellung, so folgt umgekehrt, daß dies Material nur die höheren, der geistigen Bildung dienenden Sinne zu liefern vermögen. —

Hat sonach das Schöne schlechthin keine Beziehung zu unsren natürlichen Bedürfnissen und Trieben noch überhaupt zu unsrem reellen Wohl und Wehe, und ist auch die Anschauung, die uns das Gefühl des Wohlgefallens erweckt und damit ihren Gegenstand als Schön kennzeichnet, kein bloßes Product der Sinne, weil keine bloße Sinnesperception, so kann das Schöne nur einem Zuge, einem Verlangen oder Streben unsrer Seele entsprechen und durch Befriedigung desselben jenes Wohlgefühl hervorrufen. Da also das Schönheitsgefühl weder auf einer Nervenreizung beruht noch eine solche zur Folge hat, und ebenso wenig aus der Befriedigung eines leiblichen Triebes oder Bedürfnisses entspringt, noch auch der Seele zu ihrer seelischen Existenz und Subsistenz, zu ihrem Auffassen und Erkennen der Dinge, zu ihrem Wollen und Wirken nothwendig ist, so bleibt nichts anders übrig als anzunehmen, daß das Schöne mit jenem Grundelemente der Seele, welches als Zweck und Ziel ihrer Entwickelung, als Bestimmung ihres Lebens ihr inhärirt, harmonire, und nur darum, wie jede mit ihrem Wesen übereinstimmende Affection der Seele, ein Wohlgefühl hervorrufe. Harmonirt es aber mit diesem Grundelemente, so muß es auch zusammenstimmen mit dem Gefühle des Sollens, in welchem die Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens sich kundgiebt.

Das Seynſollende für den Menſchen iſt aber nur er ſelbſt in der Vollkommenheit und Vollendung ſeines Weſens. Das Schöne kann alſo nicht außerhalb der menſchlichen Weſenheit, weder jenſeits noch dieſſeits, weder über noch unter der menſchlichen Natur liegen: es kann vielmehr an ſich nur die Schönheit des menſchlichen Weſens ſelbſt bezeichnen. Mit andern Worten: Das Schöne als ein integrirendes Moment Deſſen, was der Menſch ſeyn ſoll, kann nur eine Seite der menſchlichen Vollkommenheit, des vollkommenen menſchlichen Weſens darſtellen. Und da es als das Gefällige der Erſcheinung ſelber in die Erſcheinung, die Anſchauung fällt, ſo kann es nur die erſcheinende, anſchauliche Vollkommenheit des menſchlichen Weſens repräſentiren. Damit ergiebt ſich die Definition: Schön iſt was die menſchliche Vollkommenheit zur Anſchauung bringt; und unter den Begriff des Schönen fällt Alles, was in ſeiner Erſcheinung dieſer Anſchauung entſpricht, mit ihr Aehnlichkeit hat, ſie in irgend einer Beziehung abſpiegelt. Die Schönheit iſt mithin die zur vollen Anſchauung gebrachte Vollkommenheit der Form, die vollkommene Darſtellung (Veranſchaulichung) des menſchlichen Weſens in ſeiner Vollendung, in dem erſtrebten Ziele ſeines Daſeyns. Denn da die Schönheit nur ſo weit reicht als ſie zur Erſcheinung gelangt, ſo betrifft ſie an ſich und unmittelbar nur die Form, iſt an ſich nur eine Beſtimmtheit der Darſtellung des Gegenſtandes; und nur weil die vollkommene Form ihrem Inhalt vollkommen entſprechen muß und mithin die gleiche Vollkommenheit des Inhalts fordert, iſt das Ideal der Schönheit die vollkommene Veranſchaulichung des vollkommenen Menſchen.

Zu demſelben Reſultate führt die Erörterung der Frage nach dem Urſprung des Schönheitsbegriffs, wenn man ſie von jener andern Seite faßt, welche von den Aeſthetikern meiſt außer Acht gelaſſen worden, und doch bei keiner ethiſchen Idee unbeachtet bleiben darf. Alle ethiſchen Ideen bezeichnen nicht bloß was der Menſch ſeyn ſollte, ſondern was er — weil er es eben noch nicht iſt — durch ſein Streben, Wollen und Thun werden ſoll. Sie wenden ſich daher alle an die bewußte, von ſeinem Willen abhängige Thätigkeit des Menſchen; und mithin nicht an die Bedürfniſſe und Triebe, an das Empfinden, Fühlen, Percipiren — denn dieſe Functionen übt die Seele unbewußt und unwillkürlich,

und deßhalb giebt es keine Ethik der Bedürfnisse und Triebe, der Empfindungen und Gefühle, — sondern an die forschende und erkennende Thätigkeit (Idee der Wahrheit), an die wollende und handelnde Thätigkeit (Idee des Guten), und an die darstellende Thätigkeit (Idee des Schönen). Jede von ihnen ist doppelseitig; jede hat eine reelle, objective und eine ideelle subjective Seite; jede ist nicht bloß menschlicher Gedanke oder vom Menschen erst zu verwirklichen, sondern ihr Inhalt hat Realität an und in sich selbst, liegt in der Natur, in der Welt unmittelbar gegeben vor. Es ist nicht das Schöne allein, das in den erscheinenden Dingen von uns angeschaut wird und insofern Objectivität und Realität hat; auch die Wahrheit wird vom Menschen nicht erfunden und erdacht, sondern gefunden und erkannt; und ebenso wird das Gute nicht bloß vom Menschen gewollt und verwirklicht, sondern waltet als Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung in der Natur und verwirklicht sich als Princip der Unterwerfung des Einzelnen unter den Bestand und das Wohl des Ganzen im allgemeinen Naturverlauf wie in den einzelnen Ereignissen. Aber auch umgekehrt: jede ethische Idee fordert eine Thätigkeit des menschlichen Geistes; denn sie kommt ihm nur zum Bewußtseyn und ist mithin für ihn nur vorhanden mittelst und infolge seiner Thätigkeit, und indem sie ihm zum Bewußtseyn kommt, tritt sie ihm als ein Sollen, ein Imperativ gegenüber, der an sein freies Wollen und Thun sich wendet und die Conformität desselben mit ihrem Inhalt erheischt.

In Betreff der Ideen des Wahren und Guten ist diese Doppelseitigkeit des Reellen und Ideellen, des Objectiven und Subjectiven, des Seyns und des Sollens nicht nur von uns bereits dargelegt, sondern auch ziemlich allgemein anerkannt. Die Idee des Schönen scheint eine Ausnahme zu machen. Die landläufige Aesthetik wenigstens weiß nichts davon, daß auch das Schöne ein Seyn sollendes sey, weiß nichts von einer Verpflichtung des Menschen, auch das Schöne zu wollen und zu thun oder doch zu seiner Realisirung mitzuwirken. Ihr ist das Schöne in der Natur und der menschlichen Erscheinung eine angenehme Zuthat zum Nützlichen und Guten, eine zufällige, dem Inhalt und Wesen der Dinge gleichgültige Form; die Lust des Menschen daran eine ebenso zufällige, weil nicht weiter begründbare Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens; die Kunst eine freie Thätigkeit, der einzelne Individuen

sich widmen, um sich und Andern jene Lust, welche die vergängliche Naturschönheit ihnen bereitet, dauernder und bequemer zu gewähren. Aber mit welchem Rechte wird dann der Begriff der Schönheit zu den ethischen Ideen gerechnet? Und will man ihn aus dem Gebiete der Ethik (der praktischen Philosophie) hinausweisen, — welche Stellung will man ihm geben? unter welche Klasse von Begriffen will man ihn unterbringen, ohne ihn völlig zu isoliren und den Zusammenhang der menschlichen Gedanken zu zerreißen? —

Gleichwohl läßt sich leicht darthun, daß das Moment des ethischen Imperativs, durch welches der Begriff der Schönheit erst die Bedeutung einer ethischen Idee gewinnt, ihm keineswegs fehlt. Steht es, wie gezeigt, fest, daß schon das Schöne der erscheinenden Dinge keine Sinnesperception, sondern eine durch die Sinnesperception nur vermittelte, aus dem Stoff derselben von der Seele selbst gebildete Anschauung ist, so fragt es sich, wie kommt die Seele dazu, sich diese Anschauung zu bilden? und warum bildet sich dieselbe nur in der menschlichen und nicht auch in der Thierseele? Zunächst darum, weil, wie die unbestreitbarsten Thatsachen beweisen, im menschlichen Wesen ein Trieb liegt, der auf das Schöne gerichtet und ebenso tief in der Natur des Menschen begründet ist wie der Trieb der Ernährung, der Geschlechtstrieb, der Geselligkeitstrieb und alle anderweitigen Triebe. Wir können ihn als Trieb der Darstellung im weitern Sinne bezeichnen. In dieser weiteren Fassung begreift er den Nachahmungstrieb unter sich, fällt aber keineswegs mit ihm in Eins zusammen. Denn alles Nachahmen ist zwar ein Darstellen, hat aber an sich keine Beziehung zur Ethik und Aesthetik. Nur wo es mit Bewußtseyn und Absicht das Schöne der gegebenen Erscheinung nachbildet, wird es zum Darstellen im engern Sinne. Vom bloßen Nachahmungstriebe ist mithin der Trieb, das Schöne darzustellen, wohl zu unterscheiden. Dieser Trieb bildet nicht bloß Gegebenes nach, sondern äußert sich in selbständiger, freier Thätigkeit. Und zwar zunächst und unmittelbar als ein Sich-darstellen des Menschen selbst. Der Mensch — und das unterscheidet ihn wiederum wesentlich von allen, auch den höchsten Thiergeschlechtern — ist sich nicht nur bewußt, daß er Andern erscheint, sondern auch wie er erscheint. Er ist nicht nur befähigt, seine Erscheinung zu ändern, zu modificiren,

den Aus- und Eindruck derselben mit Willen und Absicht zu variiren, er hat auch von Natur den Trieb und das daraus quellende Streben, sich als eine gefällige, einen angenehmen Eindruck machende Erscheinung zu präsentiren, d. h. er hat den ursprünglichen Trieb, sich selbst als schön, das Schöne an seiner eignen Person darzustellen. Dieser Trieb ist allen Menschen gemein und erweist eben damit seine Ursprünglichkeit. Er äußert sich schon im unmündigen Kinde, das gern sich „putzen" läßt und mit Wohlgefallen seine geputzte Erscheinung im Spiegel betrachtet. Er zeigt sich ebenso augenfällig bei dem männlichen wie bei dem weiblichen Geschlecht, bei den civilisirtesten Völkern wie bei den s. g. Wilden. Er ist die Quelle der Eitelkeit und Gefallsucht, in die er ausartet, wenn das Gefallen am Schönen vom Gefallen an der eignen Person und die Selbstgefälligkeit von dem Streben, Andern zu gefallen, überwogen wird.

Dieser Trieb, sich selber als schön darzustellen, durch die eigne Erscheinung, durch Kleidung, Schmuck und Putz, durch die Art der Haltung, Stellung, Bewegung, Gefallen zu erregen, ist die erste ursprüngliche Aeußerung des Schönheitssinnes. Er regt sich beim Kinde, noch ehe es an den erscheinenden Dingen Schön und Häßlich unterscheidet. Er äußert sich bei den rohesten Völkern, noch ehe die geringste Spur von Kunstsinn und Kunstthätigkeit bei ihnen sich findet. Nicht seine Hütte, nicht die Dinge seiner Umgebung, sondern sich selber schmückt der Wilde, wenn auch oft in der seltsamsten Weise; die Schönheit der Natur läßt ihn gleichgültig, nicht an ihr, sondern an der eignen Erscheinung empfindet er jenes Wohlgefallen, das die Anschauung des Schönen charakterisirt. Ueberall, wie der Kenner der Kunstgeschichte weiß, zeigen sich die ersten Regungen des erwachenden Kunstsinns, die ersten rohen Versuche künstlerischer Thätigkeit nicht in Abbildungen der Natur und Naturgegenstände, sondern in Darstellungen menschlicher Formen und Gestalten, möge mit ihnen der Mensch selbst oder sein Gott gemeint seyn. —

Ist jeder Trieb nur Ausdruck eines naturgemäßen Bedürfnisses (des Leibes oder der Seele), so fragt es sich, aus welchem Bedürfniß entspringt dieser Trieb des Menschen, sich selbst darzustellen und zwar nicht wie er unmittelbar ohne sein Zuthun ist, sondern in gefälliger, den Eindruck der Schönheit hervorrufen-

der und von ihm ſelbſt gebildeter Erſcheinung? Da es, wie gezeigt, nicht ein leibliches, ſinnliches, ſondern nur ein Bedürfniß der Seele ſeyn kann, das hier zu Grunde liegt, ſo kann es nur in der ethiſchen Region des menſchlichen Weſens liegen, aus der allein alle Regungen und Strebungen, die über die gegebene Wirklichkeit, über das reelle natürliche Seyn und deſſen Forderungen hinausgehen, entſpringen und ihren Urſprung haben können. Der Kern und Mittelpunkt der ethiſchen Region iſt aber, wie gezeigt, das Gefühl des Sollens. Dies Gefühl, weil es die Affection der Seele durch ihre ihr aufgeprägte (ethiſche) Beſtimmung iſt und als Ausdruck dieſer Beſtimmung auf ein Seynſollendes hinweiſt, das als ſolches noch nicht realiter iſt, ſondern erſt realiſirt werden ſoll, wirkt ganz in derſelben Weiſe wie ein leibliches oder ſeeliſches Bedürfniß: es erweckt nothwendig den Trieb, das Seynſollende zu realiſiren. Es iſt daher, wie gezeigt, die Quelle des Wiſſenstriebes (des Strebens nach Erkenntniß der Wahrheit) wie des Glückſeligkeitstriebes (des Strebens nach dem wahren Wohl, dem Guten). Es iſt die Quelle alles Strebens nach Vervollkommnung, nach Ausbildung des Geiſtes wie des Leibes, nach Verbeſſerung der menſchlichen Zuſtände im Einzelnen wie im Ganzen. Es iſt ebenſo die Quelle des ſ. g. Schönheitsſinnes, des Wohlgefallens am Schönen wie des Triebes nach Darſtellung des Schönen, worin der Schönheitsſinn nicht nur ſich äußert, ſondern ſelber beſteht. An ſich iſt es ganz derſelben Natur wie die Freude an der Erkenntniß der Wahrheit, die Luſt an großen edlen Thaten, das Gefühl der Befriedigung, das jede höhere Stufe der Entwickelung und Ausbildung begleitet. Denn dieſe ethiſchen Luſtgefühle unterſcheiden ſich von den andern ganz auf die gleiche Weiſe und ſind an ſich ſelber ununterſcheidbar; ſie bilden eben nur die drei Formen des Einen Luſtgefühls, das aus der Befriedigung des vom Gefühl des Sollens erregten Strebens nach der Erfüllung der menſchlichen Beſtimmung, nach der Vollkommenheit des menſchlichen Weſens entſpringt. Ein integrirender Beſtandtheil dieſer Vollkommenheit iſt die vollkommene Erſcheinung des Menſchen, die Vollkommenheit der Form des menſchlichen Weſens ſelbſt wie aller zu ihm gehörigen, von ihm hergeſtellten und benutzten, gleichſam nur ſeine Peripherie bildenden Dinge. Das Vollkommene, wenn es überhaupt erſcheint, kann nur in der Vollkommenheit der Erſcheinung als ſolcher ſich kund geben. In

dem Streben nach der Vollkommenheit (Vervollkommnung) des Wesens liegt mithin unmittelbar das Streben nach Vollkommenheit der Erscheinung. Und wo die Erscheinung dies Streben befriedigt, erweckt sie ein Lustgefühl aus demselben Grunde und zu demselben Zwecke, um dessentwillen überhaupt an die Befriedigung unsrer Bedürfnisse, Triebe, Strebungen ein ihnen entsprechendes Gefühl der Lust geknüpft ist. Kenner behaupten, — und wer hätte es nicht, wenn auch in geringem Maaße, an sich selbst erfahren, — daß diese ethischen Lustgefühle die höchsten, wohlthuendsten, ungetrübtesten seyen, deren der Mensch theilhaftig werden könne. Daher die Begeisterung des Künstlers für seine Kunst, daher der unermüdliche Eifer des wissenschaftlichen Forschers, daher die aufopfernde Hingebung des Mannes der That an seinen Beruf zur Förderung des Guten, zur Hebung des allgemeinen Wohls. Es ist überall die Freude an dem Vollkommenen und der es fördernden eignen Thätigkeit, welche immer von Neuem zum drängenden Motiv des Wollens und Wirkens wird; und diese Freude entspringt überall aus der Befriedigung des von dem Gefühl des Sollens erregten Strebens nach dem Vollkommenen. —

Wir stehen an demselben Punkte, zu welchem die Betrachtung des s. g. objectiven, gegebenen Schönen in der Natur und Menschenwelt uns führte. Es hat sich von Neuem ergeben: Das Schöne ist in Wahrheit nichts Gegebenes, nichts Objectives. Auch wo es der Wahrnehmung sich darbietet, wird es nicht bloß durch die Sinne percipirt, sondern von der Seele in die Sinnesperception hineingelegt oder aus ihr herausgebildet. Denn so gewiß die Anschauung des Schönen nur durch das unmittelbare (uninteressirte) Wohlgefallen an der Erscheinung als solcher sich von andern Wahrnehmungen unterscheidet, so gewiß wird dieses Lustgefühl nicht durch die Sinnesperception rein als solche, nicht durch die bestimmte Art der Reizung der Sinnesnerven erregt, sondern es entsteht nur, wenn die aus der Sinnesempfindung gebildete Anschauung jenem vom Gefühl des Sollens erweckten Streben nach dem Vollkommenen entspricht. Es entsteht mithin nur, wenn und wo dies Streben vorhanden ist; es ist nach Ursprung und Beschaffenheit, nach Grad und Maaß von diesem Streben und seinem Inhalt, seiner Stärke und Richtung bedingt und bestimmt. Nicht also weil die schöne Erscheinung die Sinne in einer bestimmten Weise afficirt

und damit eine bestimmte Sinnesperception hervorruft, macht sie den Eindruck des Schönen und erscheint der Seele als schön, sondern weil die Seele in ihrem Streben nach dem Vollkommenen auch die vollkommene Erscheinung erstrebt und damit nach der Anschauung des Vollkommenen verlangt, erblickt sie in der diesem Streben entsprechenden Sinnesperception das Schöne, indem sie dieselbe als Ausdruck, Abbild, Zeichen jener (idealen) Vollkommenheit der Erscheinung faßt, auf welche das Gefühl des Seynsollens hinweist und das Streben nach dem Vollkommenen gerichtet ist. Mit andern Worten: das Gefühl des Seynsollens ist ebenso unmittelbar identisch mit dem Schönheitsgefühl wie mit dem sittlichen Gefühl und dem Gefühl (Sinn) für die Wahrheit. Nur weil und soweit die schöne Erscheinung unserm Schönheitsgefühle entspricht, erscheint sie uns als schön. Sie ist also nicht an sich objectiv schön, sondern sie ist nur schön, weil wir sie als schön fassen (anschauen), und wir fassen sie so, weil unser Schönheitsgefühl sie als schön bezeichnet. Und wir haben ein Wohlgefallen an ihr, nicht weil sie an sich objectiv so oder so beschaffen ist, sondern weil sie unser vom Gefühl des Seynsollens erregtes Streben nach dem Vollkommenen befriedigt. Dies Streben wie das es erregende Gefühl ist aber an sich nur auf die Vollkommenheit des menschlichen Wesens und der menschlichen Erscheinung gerichtet. Und daher finden wir nur schön, was dieser vom Schönheitsgefühl angedeuteten und daher zunächst nur gefühlten Vollkommenheit der Erscheinung entspricht, also die menschliche Schönheit unmittelbar veranschaulicht oder doch ihr ähnlich, verwandt, übereinstimmend erscheint und daher an sie erinnert.

Aus demselben Grunde endlich suchen wir das Schöne nicht bloß anzuschauen, sondern auch an uns selbst und in unsern Werken darzustellen. Es ist eine und dieselbe Quelle, aus welcher die Anschauung und die Darstellung des Schönen, die s. g. gegebene wie die von der Kunst producirte Schönheit und die Kunst selber entspringt. Auch die Kunst aber geht nicht nur ursprünglich, sondern im Grunde stets und überall auf Darstellung der menschlichen Schönheit, der Vollkommenheit der menschlichen Erscheinung aus. Nur weil der Mensch im Makrokosmus der erscheinenden Welt den Mikrokosmus seines eigenen Wesens, in der Schönheit der Natur das zertheilte, auseinandergelegte, äußerlich

zwar veränderte, aber nach denselben Principien geformte Abbild seiner eigenen Schönheit erblickt, hat er Gefallen an der schönen Natur. Ein Landschaftsbild, ein Thier- oder Blumenstück ist kein Kunst-, sondern ein Handwerk, wenn es nur die nackte Natur in genauer Nachahmung wiedergiebt: je genauer es sie abbildet, desto mehr verliert es an Schönheit. Es wird erst zum Kunstwerk, wenn es eine menschliche Empfindung, menschliche Gefühle und Affecte zum Ausdruck bringt und in der Composition, in Anordnung und Verbindung der Theile die Harmonie der menschlichen Bildung abspiegelt, — kurz wenn es die Natur nicht copirt, sondern interpretirt, d. h. so darstellt, daß der Mensch sie versteht, sich zu ihr hingezogen fühlt, sich in sie hineindenken kann, sich in ihr wiederfindet. Denn der Mensch versteht nur, was seinem eignen Wesen entspricht, verwandt, conform erscheint; er findet die Natur nur schön, wo sie diese Verwandtschaft, diese Conformität zeigt. Und auch wo sie dieselbe in hohem Maaße zur Schau trägt, macht ihre Schönheit doch nicht dieselbe Wirkung, erregt nicht denselben Höhegrad des Wohlgefallens, der Theilnahme und Sympathie wie die menschliche Schönheit und die künstlerische Darstellung menschlicher Thaten und Leiden, menschlicher Zustände und Verhältnisse. Die Landschaft und noch mehr das Thierstück ist und bleibt daher ein untergeordneter Zweig der Kunst, nicht weil er weniger Talent oder geringere Kunstfertigkeit fordert und bekundet, sondern weil er immer nur eine Seite der Schönheit, nur die Principien und Normen ihrer Gestaltung, nur den Reflex, den ihr Licht auf die Gegenstände der Natur wirft, nicht die Schönheit selbst in ihrer eignen, vollen, ungetrübten Form zur Anschauung zu bringen vermag. Alle Kunstthätigkeit, weil hervorgehend aus jenem Darstellungstriebe, der seinerseits auf dem vom Gefühl des Seynsollens erregten Streben nach Vollkommenheit beruht, befolgt daher, wenn auch unwillkürlich und unbewußt, stets und überall als Norm ihres mannichfachen Bildens und Darstellens den einen und selbigen Begriff der Schönheit: Schön ist was die menschliche Vollkommenheit zur Anschauung bringt, dieser Anschauung entspricht oder sie in irgend einer Beziehung abspiegelt. Der Unterschied der Künste selbst wie der künstlerischen Ideale (des s. g. Kunstgeschmacks) der verschiedenen Völker und Zeiten beruht nur darauf, daß die menschliche Vollkommenheit je nach den verschiedenen Kräften und Fähigkeiten des menschlichen

Wesens verschiedene Seiten darbietet, von denen sie aufgefaßt und dargestellt werden kann, und daß die Vollkommenheit nicht des Menschen Eigenschaft, sondern nur seine Bestimmung ist, die er nur in einem Processe der Entwickelung und Ausbildung — er nennt ihn stolz die Weltgeschichte — zu erreichen vermag. —

Verhält es sich so, giebt es kein an sich Schönes, ist vielmehr jede Erscheinung schön nur für uns, weil sie mit unserm Sinne für und unsrem Streben nach Vollkommenheit übereinstimmt und die Seele zur Formung einer Anschauung erregt, welche den Gegenstand als Abbild, Ausdruck, Reflex der vollkommen menschlichen Erscheinung zeigt, — so folgt, daß die hergebrachte Unterscheidung zwischen Natur- und Kunstschönheit im Grunde unhaltbar ist. In Wahrheit giebt es gar keine Naturschönheit im Sinne dieses Unterschieds. Die Natur ist nicht an und für sich, nicht objectiv, nicht realiter schön; denn sonst müßte sie es nicht nur für alle Menschen, sondern auch stets und überall, in allen Dingen, in allen ihren Formen und Gebilden, unter allen Umständen seyn. Die einfache Thatsache, daß sehr viele Erscheinungen der Natur unwillkürlich und unabweislich unser Mißfallen erregen, daß wir einen Unterschied machen zwischen Schön und Häßlich und dieser Unterschied, wäre er auch nur ein rein subjectiver, überall sich geltend macht, beweist zur Evidenz, daß, wäre auch die Natur stets und überall schön, sie uns doch nicht so erscheint. Es müßte uns also anderweitig bewiesen werden, daß sie trotz der widersprechenden Erscheinung doch im Grunde schön sey. Und der Pantheismus hat allerdings behauptet, was in der Consequenz seiner Weltanschauung liegt, daß weil Gott, das absolut vollkommene Wesen, in der Natur (Welt) nur sich selbst verwirklicht, manifestirt erscheint, auch die Natur an sich vollkommen schön seyn müsse. Allein abgesehen davon, daß der Pantheismus diese seine Weltanschauung selbst keineswegs erwiesen hat, so erklärt er nicht die Thatsache, um die es sich handelt, sondern geräth durch sie mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn der Mensch doch einen Begriff vom Wesen Gottes hat und die absolute göttliche Vollkommenheit in der Natur erscheint, so müßte auch dem Menschen die Natur absolut schön erscheinen. Daß sie ihm nicht so erscheint, steht mit dem pantheistischen Gottesbegriff im Widerspruch, der eine Lösung verlangt, aber sich nicht lösen läßt, weil „absolute" Erscheinung, Erscheinung des

„Absoluten" selbst ein Widerspruch ist. Denn alles Erscheinen setzt einen Unterschied voraus zwischen dem Subject, dem Etwas erscheint, und dem Object, das erscheint. Wo Subject und Object identisch, weil nur in sich unterschieden sind, da kann wohl eine Selbstvorstellung, Selbstbewußtseyn und Selbsterkenntniß stattfinden; aber die Selbstvorstellung ist keine Erscheinung. Nach pantheistischer Weltanschauung kann daher das Subject, dem das Absolute erscheint, nur der Mensch, das Object der Erscheinung die Natur (das erscheinende Absolute) seyn. Erscheint also dem Menschen die Natur weder in allen ihren Theilen noch als Ganzes schön (denn als Ganzes erscheint sie ihm gar nicht), erscheint sie ihm nicht nur nicht als Abbild absoluter Vollkommenheit, sondern in vieler Beziehung unvollkommen, so kann von Erscheinung des Absoluten nicht die Rede seyn: sie existirt so wenig wie die Schönheit der Natur als solcher. — Selbst daß Gott die Welt nach seiner absoluten Idee der Schönheit geschaffen, gebildet und geformt habe, läßt sich nicht behaupten. Denn die Schönheit ist nun einmal wesentlich Erscheinung, aus erscheinenden Elementen geformte Anschauung. Aber für Gott giebt es keine Erscheinung: die Welt, auch nachdem er sie geschaffen, erscheint ihm nicht, er schaut sie nicht an, sondern er denkt, will und schafft sie; seine Idee von ihr ist ihr Wesen, sein Wille ihr Daseyn.

Ist sonach alle und jede Erscheinung nur schön für den Menschen und nur soweit schön, als sie seiner Idee von menschlicher Schönheit entspricht, so erklärt sich weiter die Thatsache, daß der allgemeine — überall, wenn auch unbewußt, von uns angewendete — Maaßstab aller Schönheit die Vorstellung des schönen Menschen ist, die wir uns, wie sie auch beschaffen und entstanden sein möge, gebildet haben müssen, ehe wir einen Gegenstand als schön bezeichnen, über Schön und Häßlich urtheilen können, weil wir nun einmal überhaupt kein Urtheil zu fällen, keine Bestimmtheit der Dinge aufzufassen vermögen ohne eine Norm der Vergleichung, Beurtheilung, nach der wir sie auf einander beziehen und von einander unterscheiden. Und zwar ist es zunächst unsre Vorstellung von der Schönheit des menschlichen Leibes, der menschlichen Gestalt, welche unsre Auffassung und Beurtheilung leitet: die Dinge gefallen und mißfallen uns genau in demselben Maaße, in welchem sie dieser Vorstellung entsprechen oder widersprechen. Natürlich kommt es

daher vor Allem auf die Beschaffenheit dieser Vorstellung an; und man kann dem populären Satze: die Verschiedenheit der ästhetischen Urtheile der Menschen beruhe auf einer ursprünglichen Verschiedenheit des sogenannten Geschmacks, d. h. des Schönheitssinnes und Schönheitsgefühls, mit mehr Recht die Antithese entgegenstellen: nicht darauf, sondern auf der Verschiedenheit jener Vorstellung von menschlicher Schönheit, die den Maaßstab abgiebt, beruht die Verschiedenheit der ästhetischen Auffassung und Beurtheilung. Nichtsdestoweniger ist der Maaßstab selber, trotz seiner Verschiedenartigkeit, Unsicherheit und Wandelbarkeit, vollkommen berechtigt: wir besitzen nun einmal keinen andern, wir vermögen uns keine höhere Schönheit der Form vorzustellen noch zu ersinnen, als die vollkommene Schönheit der menschlichen Gestalt; auch das höchstgebildete, treffendste ästhetische Urtheil wendet keinen andern Maaßstab an.

Er bewährt sich aber auch objectiv nicht nur an den anerkannten Meisterwerken der Kunst, sondern auch an den Schöpfungen der Natur, die uns vorzugsweise den Eindruck des Schönen machen. Der sogenannte goldene Schnitt, d. h. die Theilung einer Figur in zwei ungleiche Hälften, von denen die kleinere in demselben Verhältniß zur größeren wie diesen zum Ganzen steht, dies (irrationale) Größenverhältniß ist, wie A. Zeising nachgewiesen hat, das normative Princip für die Gliederung des menschlichen Körpers: die Gestaltung des Menschen ist um so schöner und häßlicher, je mehr sie diesem Verhältniß entspricht oder von ihm abweicht. Dasselbe Princip waltet aber mit unwesentlichen, aus ihm selber erklärlichen Modificationen nicht nur in den anerkannt schönsten Bauwerken, Statuen und bildlichen Darstellungen überhaupt; sondern auch diejenigen Gebilde der Natur, welche annähernd ihm gemäß gestaltet sind, befriedigen unsren Schönheitssinn um so mehr, je mehr sie der menschlichen Normalgestalt verwandt erscheinen. Nur darum weil diesem Typus die Gestaltung der meisten niederen Thiere widerspricht, sind sie der künstlerischen Nachbildung unfähig; denn nur darum finden wir sie häßlich, um so häßlicher je mehr sie von ihm abweichen oder in verzerrter Form ihn reflectiren. Ja es ließe sich vielleicht zeigen, daß selbst eine Landschaft ceteris paribus um so mehr unser Gefallen erregen wird, je mehr ihre Gliederung, das Größenverhältniß von Vorder-

und Hintergrund, der Licht- und Schattenpartieen, der Bäume, Häuser, Berge zu einander, dem goldenen Schnitt sich annähert. Aber der goldene Schnitt und das ihm gemäß Gestaltete gefällt uns nicht um seiner selbst willen, sondern weil er und das ihm Nachgebildete, die Schönheit der menschlichen Gestalt bedingt; oder was dasselbe ist, die schöne Gestalt gilt uns nicht darum für schön, weil sie dem goldenen Schnitt principiell entspricht, sondern umgekehrt der goldene Schnitt gilt uns als ästhetisches Princip, weil er principielles Moment der Schönheit der menschlichen Gestalt ist. Jedenfalls ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß uns nichts ein so hohes Wohlgefallen erweckt wie die Anschauung menschlicher Schönheit, und daher umgekehrt nichts so häßlich und widerwärtig erscheint wie die menschliche Gestalt in ihrer Verunstaltung, Verzerrung, Verkrüppelung. Nur darum scheint uns der Affe, je menschenähnlicher um so mehr das häßlichste aller Geschöpfe zu seyn. Von unsrem Standpunkt aus erklärt sich diese Thatsache daraus, daß wir die menschliche Schönheit unwillkürlich als das Seynsollende, Berechtigte fassen, und es daher wie eine Beleidigung, eine Rechtsverletzung empfinden, wenn sie entstellt, verstümmelt, in's Häßliche verzerrt wird.

Nehmen wir hierzu die zweite ebenso sichere Thatsache, daß nur diejenige menschliche Erscheinung unser ganzes Wohlgefallen erregt, welche nicht bloß formell schön ist, sondern auch das innere Leben des Menschen, menschlichen Geist und Charakter anschaulich abspiegelt, und daß wir demgemäß wiederum nur diejenigen Naturgebilde für schön erachten und künstlerisch (in Nachbildungen, Gleichnissen ꝛc.) verwerthen, in denen wir menschenähnliche Kräfte und Fähigkeiten, Empfindungen, Gefühle, Affecte ausgedrückt finden, so muß es als erwiesen gelten, daß für uns die Vorstellung menschlicher Schönheit das Ur- und Vorbild, der Typus und Maaßstab unsrer Auffassung und Beurtheilung aller Schönheit ist.

Aber wie kommen wir zu dieser normativen Vorstellung? Zunächst allerdings dadurch, daß wir eine Mehrheit menschlicher Gestalten, die uns gefallen, von einer Mehrheit andrer, die uns mißfallen, unterscheiden, jene mit diesen vergleichen, und dabei finden, daß jene durch gleiche ähnliche Unterschiede (Bestimmtheiten — Eigenschaften — Merkmale) von diesen sich unterscheiden. In-

dem wir diese Merkmale zusammenfassen, bildet sich uns eine Allgemeinvorstellung menschlicher Schönheit, deren Inhaltsmomente ganz und gar bedingt scheinen von dem Gefühl des Wohlgefallens, das eine Anzahl menschlicher Gestalten uns erregt haben. Allein dies Gefühl genügt offenbar nicht, und ist in der That nicht die alleinige Grundlage für die Bildung unsres Schönheitsbegriffs. Denn das Gefühl des Wohlgefallens ist nicht nur meistentheils ein schwaches, unbestimmtes, unsicheres, sondern es stuft sich auch in so mannichfachen Graden ab, daß es an der Gränze mit dem Gefühl des Mißfallens sich berührt. Außerdem haben wir dasselbe Gefühl bei der Anschauung menschlicher Gewandtheit, Geschicklichkeit, Kraftäußerung, bei der Anschauung alles zweckmäßigen Geschehens und Wirkens, aller erfolgreichen Thätigkeit, beim Anblick einer geschickt und erfolgreich wirkenden Maschine; und doch ist es in diesen Fällen kein ästhetisches Wohlgefallen. Es fragt sich mithin, was befähigt uns, die eine wohlgefällige (aber nicht schöne) Erscheinung von der andern (schönen) zu unterscheiden, obwohl doch das Gefühl bei beiden dasselbe ist? Vor Allem aber: das Schöne der menschlichen Gestalt, weil es dem Gebiet der Anschauung angehört, der anschauenden Seele gefällt, muß in ihr auf ein Element treffen, das ihr selber eben als anschauender Seele entspricht, mit ihrer die Anschauungen producirenden Thätigkeit zusammenstimmt; sonst könnte es kein Wohlgefühl in ihr erwecken. Dies Element kann aber nur eine ursprüngliche, unwillkürlich und unbewußt producirte Anschauung seyn. Denn die Seele ist nur anschauend, indem sie Anschauungen producirt; und die erscheinende Schönheit ist, wie gezeigt, obwohl sinnlich wahrgenommen, doch keine bloße Sinnesperception, sondern eine nur aus dem Material der Sinnesperceptionen gebildete Anschauung. Diese die einzelnen Sinnesempfindungen zu Anschauungen verarbeitende Thätigkeit ist die allbekannte, aber viel verkannte Einbildungskraft, die wir im ästhetischen Gebiete Phantasie zu nennen pflegen.

Die Psychologie weist nach, daß die Einbildungskraft eines der wichtigsten, einflußreichsten Vermögen der menschlichen Seele ist. Sie ist in ihrer eigensten ursprünglichen Thätigkeit die gestaltende, formgebende Kraft der Seele. Es ist zwar nur eine Hypothese, aber eine in hohem Grade wahrscheinliche, bis jetzt durch keine bessere ersetzte Hypothese, daß die Einbildungskraft,

unbewußt und unwillkürlich, zusammen mit der Lebenskraft als jene vis plastica wirkt, welche wir, mögen wir sie dem Körper oder der Seele zuschreiben, annehmen müssen, weil offenbar in der Entstehung aller Organismen eine Kraft thätig ist, die nach einem immanenten Schema (Typus), dem normativen Principe ihrer Thätigkeit, die gegebenen organischen Stoffe zu bestimmten Gebilden (Zellen, Fasern ꝛc.) verbindet, aus ihnen die verschiedenen Theile des Körpers bildet und so ihn selbst allgemach aufbaut. Unzweifelhaft dagegen ist es, daß die Einbildungskraft, ebenfalls noch unbewußt und unwillkürlich, als vis intuitiva, als Kraft der Veranschaulichung wirkt, indem sie die verschiedenen von einem Gegenstande erregten Sinnesempfindungen (Farbe, Umriß, Klang, Geruch ꝛc.) in Zusammenhang bringt, sie zu einem Ganzen, zum Bilde des Gegenstandes als eines Ganzen vereinigt, und ihnen eben damit die Form der Anschauung giebt. Erst nachdem unsre Sinnesperceptionen diese Form erhalten haben, sind sie befähigt, mittelst der unterscheidenden Thätigkeit zu bestimmten (bewußten) Vorstellungen von den uns umgebenden Dingen zu werden. Es ist dieselbe gestaltende, bildende Kraft, welche ursprünglich die Sprache erzeugt, indem sie zu der von ihr geformten Anschauung das entsprechende Wort erfindet, sie gleichsam in ein Wort umgestaltet oder das Wort als Erkennungszeichen ihr aufprägt, so daß sie mit dem gehörten Worte sich wieder einstellt, wodurch nicht nur das Erinnerungsvermögen erhöht, sondern auch die Gedankenverknüpfung so wesentlich erleichtert wird, daß erst danach das Denken, Reflectiren, Urtheilen ꝛc. zu einem erfolgreichen Factor der menschlichen Geistesbildung zu werden vermag. — Als Einbildungskraft im engern Sinne verknüpft sie sodann, theils in bewußter, theils in unbewußter Weise, die mit ihrer Hülfe gewonnenen Vorstellungen nicht nur zu mannichfaltigen Reihen, Complexen, Gesammtvorstellungen (z. B. die verschiedenen Theile einer Landschaft zu Einem Ganzen), sondern wirkt auch bei der Bildung unsrer Allgemeinvorstellungen, Begriffe und Ideen mit, indem sie die verschiedenen Inhaltsmomente des Begriffs, die Merkmale der unter ihm befaßten Dinge (Exemplare), zu einer intellectuellen Anschauung zusammenfügt und diese als den normativen Typus aufstellt, nach welchem, wie sie unwillkürlich voraussetzt, die unter dem Begriff befaßten Dinge, z. B. die verschiedenen Gestalten der Men-

schen, sich gebildet haben und an welchem daher jede neue, der Wahrnehmung sich darbietende Gestalt als eine menschliche erkannt wird. Sie endlich ist es, welche als Phantasie einerseits die ethischen Ideale formirt und wenn auch nur in unsichern schwankenden Entwürfen anschaut, andrerseits von den ethischen Gefühlen erregt, von den ethischen Ideen geleitet, das gesammte vergangene wie gegenwärtige Vorstellungsmaterial frei verwendet zu jenen höchsten, über die Schranken der erscheinenden (sinnlichen) Welt sich erhebenden Productionen des menschlichen Geistes, zu jenen Werken der Kunst und Wissenschaft, der heroischen Thatkraft, der religiösen Begeisterung, welche die ethischen Ideale in mannichfaltiger Form zur Darstellung bringen (Vergl. Psychologie, S. 537 ff.).

Auf dieser höchsten Stufe ihrer Thätigkeit werden wir die Einbildungskraft weiter unten (in dem besondern, der Aesthetik als Philosophie der Kunst gewidmeten Theile) noch des Näheren kennen lernen. Hier interessirt sie uns nur als jene vis intuitiva, als welche sie, wie bemerkt, die einzelnen Sinnes- und Gefühlsperceptionen zusammenfügt, zu Anschauungen umgestaltet, und damit der Seele erst die Möglichkeit gewährt, sich mittelst der unterscheidenden Thätigkeit bewußte dingliche Vorstellungen zu bilden. Als diese unbewußt und unwillkürlich wirkende Kraft nämlich ist sie auch ethisch thätig, indem sie aus der ethischen Bestimmung des Menschen, welche im Gefühl des Sollens sich kundgiebt und welche das was der Mensch seyn soll, die Vollkommenheit seines Wesens wie im Keime in sich trägt, — aus diesem Keime menschlicher Vollkommenheit eine Anschauung derselben formt, welche der Seele, anfänglich ebenso unbewußt wie sie gebildet ward, vorschwebt. Diese innere ethische Anschauung ist es, auf welche jede äußere (sinnlich vermittelte) Anschauung von ethischer Form und Bedeutung trifft, und dies Zusammentreffen, weil es zugleich ein Zusammenstimmen ist, erweckt jenes Gefühl des Wohlgefallens, das die ethischen und insbesondre ästhetischen Anschauungen charakterisirt, und durch die Art und das Maaß der Uebereinstimmung zwischen der äußern und innern Anschauung sein eigenthümliches, specifisch ethisches Gepräge erhält. Diese innere Anschauung aber ist es auch, welche zunächst unbewußt der unterscheidenden Thätigkeit als Norm dient, deren sie bedarf, um die Erscheinungen

ethiſchen Gehalts von den nicht-ethiſchen zu unterſcheiden, unter einander zu vergleichen und dadurch ihre ethiſche Bedeutung uns zum Bewußtſeyn zu bringen.

Nun erſt, unter Vorausſetzung dieſer unbewußt ethiſchen Wirkſamkeit der Einbildungskraft, verſtehen wir es, wie es möglich ſey, daß wir Geſetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Harmonie, obwohl ſie den Sinnen ſchlechthin unwahrnehmbar ſind, dennoch ſinnlich zu percipiren meinen. Die Einbildungskraft iſt es, welche dieſe integrirenden Elemente der Vollkommenheit des menſchlichen Denkens, Wollens und Darſtellens aus der Gefühlsperception des Sollens, in der ſie ſich kundgeben, gleichſam herausſchält und ihnen die Form der Anſchauung giebt. Und dieſe innere Anſchauung verwenden wir, anfänglich ebenſo unbewußt und unwillkürlich wie die logiſchen Kategorieen, als Norm, nach der wir die gegebenen Erſcheinungen, die äußern, durch die Sinne vermittelten Anſchauungen unterſcheiden. In ihrer Uebereinſtimmung mit dieſer Norm, die in einem beſtimmten Gefühle des Wohlgefallens ſich kundgiebt, bekundet ſich uns ihre Geſetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Harmonie, die Kriterien der Wahrheit, welche uns, wie wir ſahen, die Uebereinſtimmung des Seyns mit unſrem Denken verbürgen. Die Einbildungskraft iſt es mithin, welche aus dem gegebenen Material unſrer allgemein menſchlichen Beſtimmung und der Gefühlsperception des Sollens die ethiſche Idee der Wahrheit formt, die als unbewußte Anſchauung unſer Forſchen, Urtheilen und Erkennen leitet.

Da die ethiſche Beſtimmung des Menſchen, wie gezeigt, auch die Beſtimmung des menſchlichen Strebens, Wollens und Wirkens, die Hinweiſung auf dasjenige Thun, durch welches Zweck und Ziel unſres Daſeyns, die Vervollkommnung und Vollendung unſres Weſens, allein erreichbar iſt, implicite mit enthält, ſo ergreift die Einbildungskraft vor Allem dieſen Hauptfactor der ethiſchen Natur des Menſchen, und formt aus der Gefühlsperception des Sollens die Anſchauung eines ihr entſprechenden Strebens und Wollens, einer Geſinnung und Charakterbeſchaffenheit, welche von dem Streben und Wollen des Vollkommenen durchdrungen iſt. Dieſe innere Anſchauung dient dann wiederum unſrer unterſcheidenden Thätigkeit als Norm, deren ſie bedarf, um die zu unſrer Cognition kommenden ethiſchen Motive und Ziel-

punkte, Willensacte und Handlungen, vor allen unsre eigenen, von den nicht ethischen zu unterscheiden. In ihrer Uebereinstimmung mit dieser Norm, die wiederum in einem Gefühl des Wohlgefallens sich kundgiebt, bekunden sich und erkennen wir die sittlichen Handlungen als sittlich, in ihrem Widerspruche mit jener Norm und an dem Mißfallen, das er erregt, die unsittlichen als unsittlich. Die Einbildungskraft ist es also wiederum, welche aus dem Material unsrer ethischen Bestimmung und der Gefühlsperception des Sollens die ethische Idee des Guten bildet, die anfänglich als unbewußte Anschauung unser ethisches Streben, Wollen und Handeln leitet.

Auf dieselbe Weise endlich und aus demselben Material formt diese Urkraft der Seele auch die Idee der Schönheit. Denn in der ethischen Bestimmung, sofern sie die Vollkommenheit des menschlichen Wesens gleichsam präformirt, wie das Samenkorn die Pflanze, in sich trägt, liegt in ähnlicher Art präformirt auch die Vollkommenheit der menschlichen Erscheinung und giebt sich im Gefühl des Sollens als das Seynsollende kund. Diesen Keim, diese im Gefühl gegebene Andeutung entwickelt die Einbildungskraft zu einer Anschauung, welche das vollkommene Wesen des Menschen in entsprechender adäquater Erscheinung darstellt, also die Idealgestalt des Menschen repräsentirt. Und diese innere Anschauung dient uns wiederum als Norm, nach welcher wir die mannichfaltigen, uns zur Anschauung kommenden Menschen von einander unterscheiden, und so zur bewußten Vorstellung menschlicher Schönheit gelangen. Und diese Vorstellung ist es dann, welche wir als Maaßstab für die Auffassung und Beurtheilung aller Schönheit, der Kunst- wie der Naturschönheit, verwenden.

Sie bildet und entwickelt sich, wie bemerkt, zunächst an der Hand der Erfahrung, an den durch die Sinne vermittelten Anschauungen. Aber das Gefühl des Sollens und insbesondre das Wohlgefallen, das die schöne Erscheinung hervorruft, erweckt in uns die Liebe zum Schönen; wir fühlen uns zu ihm hingezogen, wir verlangen nach seinem Besitz, nach Einigung mit ihm, — ein Verlangen, das nur die innere Einigung, die in unsrer ethischen Bestimmung liegende Harmonie des Schönen mit unsrem eignen wahren Wesen, zum Ausdruck bringt und zu einer äußern Verbindung zu machen strebt. Dies Gefühl erregt den Trieb, das

Schöne aufzusuchen, uns anzueignen, und wo dies nicht möglich ist, wo es im Wechsel der Erscheinungen, im Verlauf der Natur schwindet, vergeht, es durch Nachbildung für die Anschauung zu fixiren. Es ist der Darstellungstrieb, der damit in der Seele erwacht und vom bloßen Nachahmungstriebe sich abscheidet. Wenn er auch zunächst an die gegebene Erscheinung sich hält und diese nur nachbildet, so legt er doch unwillkürlich und von Anfang an in diese Nachbildung nicht nur das Gefühl der Lust und Freude, der Liebe und des Verlangens, das ihn erweckte, sondern auch die ethischen Anschauungen und Vorstellungen hinein, welche die schöne Erscheinung, weil sie nur schön ist als Ausdruck der (seynsollenden) Vollkommenheit des menschlichen Wesens, in der sie anschauenden Seele erweckt. Der Darstellungstrieb geht daher unwillkürlich über die gegebene Erscheinung hinaus. Die tief in der menschlichen Seele wurzelnde Lust am Großen, über das gemeine Maaß Hinausragenden, Außergewöhnlichen, Wunderbaren, welche von der durch dasselbe erregten Einbildungskraft ausgeht und ebenso sehr das Interesse des Kindes wie des Greises fesselt (vgl. Psychologie, S. 548 f.), veranlaßt nicht nur den Darstellungstrieb, die gegebene Erscheinung ins Außergewöhnliche zu erhöhen, sondern regt auch die Einbildungskraft an, eigene jener Lust entsprechende Gebilde zu schaffen und durch die verschiedenen Mittel der Darstellung zur Anschauung zu bringen. Der sogenannte Sinn für das Schöne, die Fähigkeit, das Schöne, wo es der Anschauung sich darbietet, rasch und sicher zu percipiren und als schön zu erkennen, ist nichts Andres als das Schönheitsgefühl, sofern es vermöge seiner leichten Erregbarkeit, Kräftigkeit und Lauterkeit das Schöne rasch und sicher dem Urtheil als schön bezeichnet. Je höher der Schönheitssinn sich entwickelt, desto mehr wird die Einbildungskraft durch ihn veranlaßt werden, das Große, Außergewöhnliche, über die gemeine Wirklichkeit Hinausragende unter der Form der menschlichen Schönheit anzuschauen und darzustellen, desto mehr wird sie selber zur künstlerischen Phantasie sich entwickeln und die ursprüngliche an der Hand der Erfahrung gebildete Vorstellung des Schönen zum Idealbegriffe ausgestalten.

Da das Schönheitsgefühl, je kräftiger es ist, um so mehr zum Schönheitssinn sich entwickelt und unsre Liebe zum Schönen

erhöht, womit der Trieb erwacht, das Schöne nicht nur aufzusuchen, sondern selbst darzustellen, so tritt damit das Schöne aus der Aeußerlichkeit der Erscheinung und Anschauung in die Innerlichkeit des Strebens, Wollens und Wirkens hinüber. Doch zeigt sich hier ein bedeutsamer Unterschied zwischen dem Schönen und dem Wahren und Guten. Die Erkenntniß der Wahrheit, die Auffassung und Aufdeckung der wahren Wesenheit der Dinge, erweckt uns zwar ebenfalls das Gefühl des Wohlgefallens; aber dies Gefühl geht nicht unmittelbar in Liebe über. Die gefundene Wahrheit wie die Dinge, die sie in ihrer wahren Wesenheit zeigt, erregen unsre Liebe nur bedingungsweise: es hängt von ihrer Beschaffenheit ab, ob wir sie lieben werden. Mithin ist es nur das Erkennen der Wahrheit das wir lieben, weil wir unsrer ethischen Natur gemäß nach ihm streben; und diese Liebe wird nicht erst durch die Erkenntniß erweckt, sondern wir müssen sie zu unserm Forschen und Untersuchen mitbringen, wenn wir die Wahrheit finden wollen. Die gefundene Wahrheit dagegen gewinnt unser Herz nur, wenn ihr Inhalt unsrem Wesen, der menschlichen Natur und ihren Strebungen entspricht. Daher jene „bitteren" Wahrheiten, von der Schwäche, Hinfälligkeit, Unvollkommenheit unsres Wesens, die wir zwar wohl anerkennen, aber keineswegs lieben. — Das Gute steht uns in dieser Beziehung um eine Stufe näher. Es erweckt, wo wir ihm begegnen, nicht bloß unser Wohlgefallen, sondern auch unser Interesse, unser Wohlwollen, unser Streben es zu fördern. Aber dies Gefühl, obwohl es zur Liebe werden kann und werden soll, ist doch an sich noch keine Liebe. Das zeigt sich deutlich in jenen Fällen, wo uns das Gute als Pflichtgebot gegenübertritt und häufig genug mit unsern Neigungen, Strebungen, Zwecken in Widerspruch steht. Das zeigt sich in den ebenso häufigen Fällen, in denen wir einen Menschen, obwohl wir ihn als gut, als sittlichen Charakter anerkennen und ihm unser Wohlwollen, unsere thätige Theilnahme schenken, doch nicht lieben. Der Grund davon liegt einfach darin, daß der Mensch nicht bloß Mensch überhaupt, sondern Individuum, Person ist. Jene Gefühle des bloßen Wohlwollens, der Sympathie ꝛc. quellen nicht aus unsrer Persönlichkeit, nicht aus demjenigen Factor, durch welchen die allgemeine menschliche Natur in uns in die besondre Form unsrer Individualität gebracht ist, sondern aus der allgemein

menſchlichen Natur in uns, welche uns mit allen Menſchen gleichmäßig verbindet, während jene uns von ihnen ſcheidet, weil unterſcheidet. Die Liebe dagegen gehört unſrer eignen Perſönlichkeit an: wir lieben nur, was ihr entſpricht, ſie fördert, ergänzt, vervollkommnet. Dem Guten ergeht es daher doch in ähnlicher Art wie der Wahrheit. Sollen wir es lieben, ſo muß es nach Form und Aeußerung in einer gefälligen, liebenswürdigen, unſre Perſönlichkeit harmoniſch berührenden Weiſe auftreten. — Eben damit aber tritt es in der Form der Schönheit auf. Was uns an einer Erſcheinung gefällt, mag immerhin an ſich nur wenig ſchön ſeyn und uns nur darum gefallen, weil unſer Schönheitsgefühl ſchwach, unſer Schönheitsſinn nur wenig entwickelt iſt: das Schöne iſt doch nur ſchön für uns, wenn und ſoweit es uns gefällt, und es gefällt uns nur, weil es einen Punkt der Uebereinſtimmung, der Coincidenz mit unſrer Perſönlichkeit beſitzt und daher unſre Zuneigung, unſre oft leidenſchaftliche Liebe erregt.

Das iſt der Grund, warum über das Schöne die Anſichten und Urtheile noch mehr variiren als über das Wahre und Gute. Das Schöne ſteht in näherem, unmittelbarerem Verhältniß zu unſrer Perſönlichkeit. Aber es ſteht in dieſem Verhältniß nicht, wie man meint, deßhalb, weil es an ſich überhaupt nichts Objectives, begrifflich Beſtimmbares, ſondern nur ein Subjectives, von der Subjectivität (Perſönlichkeit) ſchlechthin Abhängiges, alſo begrifflich Unfaßbares ſey; es ſteht vielmehr in dieſem Verhältniß, weil es ſeinem Weſen nach Erſcheinung iſt und daher in die Anſchauung fällt, d. h. weil es an ſich gerade vorzugsweiſe ein Objectives iſt. Das Wahre erkennen wir nur, wenn wir nach ihm forſchen und ſuchen, das Gute nur, wenn wir es ſelber wollen, das Schöne dagegen unmittelbar in und mit der Anſchauung eben daran, daß es uns gefällt und unſre Zuneigung erweckt. Das Schöne wird mithin erſt ſubjectiv dadurch, daß es unſre Liebe erregt; an ſich, eben weil es in die Erſcheinung fällt, iſt es objectiver als das Wahre und Gute. Und eben weil es in dieſem Sinne der Objectivität angehört und außerhalb unſres Weſens ſtehen bleiben würde, iſt ihm jene ihm eigenthümliche Qualität beigegeben, daß es unmittelbar an unſre Perſönlichkeit ſich adreſſirt, unſre Liebe erweckt und damit uns anſpornt, es mit

uns zu einigen. An sich hat das Schöne, wie bemerkt, kein Interesse für uns: die Form rein als solche steht in keiner Beziehung zu unsrem Wohl und Wehe, weder zu unsrem wahren noch falschen, weder zu unsrem leiblichen noch seelischen. Die Erscheinung der Dinge ist gleichgültig; nur auf ihre Kräfte und Wirkungen, auf deren Verhalten zur Entwickelung und Ausbildung unsres Wesens, zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse, zur Förderung unsrer Strebungen und Zwecke kommt es an; die Natur würde dieselbe Thätigkeit nach denselben Gesetzen üben, auch wenn sie nicht mit diesem reizenden Farbenschmuck für und durch unser Auge bekleidet wäre, nicht in diesen anmuthigen Conturen sich uns darstellte.

Darum wird das seiner Natur nach durchaus uneigennützige Wohlgefallen am Schönen wie die Liebe zum Schönen durch die Einmischung selbstsüchtiger Interessen und Strebungen nicht nur getrübt, sondern auch geschwächt.

Diese persönliche Liebe, die das Schöne uns abgewinnt und durch die es vor dem Wahren und Guten einen gewissen Vorrang behauptet, kann sonach wiederum nur einen ethischen Grund und Zweck haben. Sie hat zunächst einen ethischen Grund, weil sie zeigt, daß jenes Streben nach idealer Vollkommenheit nicht bloß ein allgemein menschliches, dem Menschen als Gattungswesen angehöriges ist; sondern in jedem Einzelnen sich individualisirt und damit zu einem Streben nach eigner persönlicher Vollkommenheit, nach Vollkommenheit seiner Individualität wird: eben in diesem Streben hat die persönliche, individuell bedingte und gefärbte Liebe zum Schönen ihre Quelle. Sie hat aber auch ihren ethischen Zweck. Denn das Schöne — wie schon Plato behauptete und die Erfahrung bestätigt — ist vorzugsweise der Wecker des Sinnes für das Gute und das Wahre; das Schöne ist das beste Mittel, unsre eigne Persönlichkeit, unser Herz für das Gute und Wahre zu gewinnen. Und diese Wirkung übt es, weil der Maaßstab und Prototyp alles Schönen die menschliche Schönheit ist, und alle Schönheit die Uebereinstimmung der Form mit dem Inhalt, der Erscheinung mit dem Wesen fordert. Daraus folgt, daß sie als Schönheit, Wohlgefallen und Liebe erweckend nur wirken kann, und die höchste Wirkung nur erreichen wird, wenn sie nicht bloß Anmuth der Form, gefällige Linien, Farben

und Bewegungen, sondern auch vollkommene Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung und Verbindung der Theile zu Einem Ganzen, und damit das Wahre, so wie vollkommene Ausbildung des Geistes und Charakters, Vollkommenheit der Intelligenz, Vollkommenheit des Wollens und Wirkens, und damit das Gute, zur Anschauung bringt. Ein wie geringes Maaß von diesen Eigenschaften die gegebene Erscheinung auch immerhin besitzen mag, fehlen dürfen sie ihr nicht, wenn sie uns als schön erscheinen soll: auch der ungebildete, rohe Sinn wird an den entgegengesetzten Eigenschaften kein Gefallen finden. Indem also das Schöne seiner eigenthümlichen Natur gemäß unmittelbar unsere persönliche Zuneigung und Liebe erregt, steigert es zugleich unmittelbar unser unpersönliches Wohlgefallen zur persönlichen Liebe des Wahren und Guten. Das ist der Beruf des Schönen, die Aufgabe, die es zu erfüllen hat. Das ist der letzte Grund, warum das Schönheitsgefühl, der hohe Grad des Wohlgefallens am Schönen, die Liebe zu ihm und damit der Trieb, nicht nur es aufzusuchen und zu genießen, sondern auch es selber zur Darstellung zu bringen, uns eingepflanzt ist.

In und mit der Ausübung dieses Darstellungstriebes gelangt das Schöne nicht bloß im Künstler und dessen Werken, sondern in und an unser aller eignen Persönlichkeit, an jedes Menschen subjectivem Wesen zur Erscheinung. Besteht es objectiv in der Vollkommenheit der angeschauten Form und Gestaltung, so ist es subjectiv die Vollkommenheit der persönlichen Darstellung, die ausgebildete Fähigkeit, das Gefällige in dem persönlichen Benehmen, im persönlichen Thun und Wirken zur Erscheinung zu bringen. Diese Fähigkeit, und damit die Fähigkeit, liebenswürdig zu seyn, Zuneigung zu erwecken, besitzt, in höherem oder geringerem Maaße, jeder Mensch; es kommt nur darauf an, sie zu üben und auszubilden. Und weil das Schöne ein ethischer Begriff ist, ist es eines Jeden Pflicht, sie zu üben und auszubilden. Die Fähigkeit dagegen, an äußern Stoffen, in Werken der Kunst das Schöne der inneren Anschauung in die äußere zu übertragen, ist an besondre innere und äußere Bedingungen gebunden. Das Talent des Künstlers, weil es eben an sich wie in seiner Entwickelung und Ausbildung an mannichfaltige, nur selten zusammentreffende Bedingungen geknüpft ist, erreicht daher auch nur selten jenen

Höhengrad der Kraft und Bildung, der es befähigt, den Idealbegriff der Schönheit in seinen verschiedenen Momenten zur Darstellung zu bringen. —

Wie aber auch immer das Schöne als diese Vollkommenheit der Darstellung sich äußern möge, überall setzt es die Vollkommenheit des Sinnes für das Schöne, die Vollkommenheit der Auffassung und Beurtheilung desselben, und diese wiederum die Vollkommenheit des Schönheitsgefühls in entsprechendem Maaße voraus. Und darum dürfen wir schließlich behaupten: wie von seiner subjectiven Seite das Wahre in der Vollkommenheit des Vorstellens (Erkennens — Wissens), das Gute in der Vollkommenheit des Strebens und Wollens, so besteht das Schöne subjectiv in der ästhetischen Vollkommenheit, in der Vollkommenheit des Gefühls und des von ihm bedingten Anschauens und Darstellens. —

IV. Das Verhältniß der ethischen Ideen zu einander. Begriff der Vernunft. Wissenschaft und Kunst, Kirche und Staat.

Bilden sich sonach vom Gefühl des Sollens aus mit Hülfe der in unsrer ethischen Bestimmung liegenden ethischen Kategorieen bei allen Menschen auf wesentlich gleiche Weise die Allgemeinvorstellungen (Begriffe) nicht nur des Schönen, sondern auch des Wahren und Guten, so fragt es sich nothwendig, woher es gleichwohl komme, daß diese Vorstellungen bei den verschiedenen Menschen, in den verschiedenen Nationen und Zeitaltern doch so verschieden, so vage und wandelbar sind. Diese Thatsache erklärt sich von unsren Prämissen aus sehr leicht und einfach. Zunächst und vor Allem ist festzuhalten, daß jene Vorstellungen, wenn auch mit Hülfe der (äußern und inneren) Erfahrung gebildet, doch keine empirischen Begriffe sind, sondern ihren Grund und Ursprung in den aprioriſchen Elementen der menschlichen Natur haben. Sie lassen sich daher nicht wie die empirischen Begriffe von Licht, Luft, Wasser, Mineral, Pflanze, Thier ꝛc. mittelst der Beobachtung, des physikalischen Experiments, der chemischen Analyse, demonstriren. Sie entstehen zwar auf wesentlich gleiche Weise wie unsre ersten empirischen Vorstellungen durch die Thätigkeit des Unterscheidens

und Vergleichens gemäß bestimmten Kategorieen, welche wir ursprünglich unbewußt anwenden. Aber die ethischen Kategorieen sind, wie gezeigt, innere (intellectuelle) Anschauungen, welche die Einbildungskraft aus der Gefühlsperception des Sollens und der in ihr sich kundgebenden ethischen Bestimmung des Menschen bildet. Diese Anschauungen sind mithin nach Form und Inhalt von dem Gefühl des Sollens bedingt: je kräftiger, inniger, lauterer dies Gefühl ist, desto bestimmter, klarer, reiner werden sie seinen Inhalt repräsentiren, desto sicherer, genauer, bestimmter werden die ihnen gemäß vollzogenen Acte der unterscheidenden Thätigkeit ausfallen. Gesetzt auch, daß das Gefühl des Sollens ursprünglich jeder menschlichen Seele in gleicher Kraft und Innigkeit inhärirt, so werden doch die Lebensumstände der Einzelnen, Erziehung, Umgebung, Beschäftigung ꝛc. das an sich zarte Gefühl hier zurückdrängen und die Aufmerksamkeit auf dasselbe schwächen, dort dagegen seine Tendenz, sich geltend zu machen, in jeder Weise fördern. Wie alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, so gewinnt auch das Gefühlsvermögen durch Uebung, d. h. durch vielfach wiederholte gleichartige ihm entsprechende Anregung, an Erregbarkeit und damit an Kraft und Bestimmtheit. Das ethische Gefühl wird mithin bei den verschiedenen Menschen von sehr verschiedener Beschaffenheit seyn können. Und da von ihm jene intellectuellen Anschauungen fortwährend abhängig bleiben, da von ihm die unterscheidende Thätigkeit zur Unterscheidung der ethischen Objecte angeregt wird, so wird auch das Resultat derselben, unsre bewußten ethischen Vorstellungen, durchgängig von der Beschaffenheit unsrer ethischen Gefühle bedingt und bestimmt seyn. Außerdem kommt es hier wie überall wesentlich darauf an, ob wir unsre unterscheidende Thätigkeit genau und sorgfältig oder flüchtig und nachlässig ausüben: davon hängt die Genauigkeit, Bestimmtheit, Deutlichkeit unsrer Vorstellungen und von ihnen wiederum die Gültigkeit unsrer Begriffe, die Schärfe unsrer Urtheile ab. Es ist namentlich von Wichtigkeit, daß nicht unsre persönlichen Interessen, Sympathieen und Antipathieen, Begierden und Affecte in die Acte der unterscheidenden Thätigkeit sich einmischen. Wo dies geschieht, werden sie die unterscheidende Thätigkeit (die Aufmerksamkeit) vorzugsweise auf diejenigen Bestimmtheiten des Gegenstandes hinlenken, welche ihnen entsprechen, von den entgegengesetzten sie

abziehen, und das Resultat wird eine mehr oder minder einseitige, unvollständige, ungenaue Vorstellung seyn. Sind einmal unter solchen Einflüssen einseitige, irrige Rechts- und Sittenbegriffe entstanden und als Rechts- und Sittengesetze zur Herrschaft gelangt, so werden sie um so länger die ethischen Ansichten der einzelnen Individuen beherrschen, je länger und inniger sie mit allen Institutionen, Lebensverhältnissen, innern und äußern Zuständen sich verschmolzen haben. Da der Mensch nur in der menschlichen Gemeinschaft zum Menschen wird und daher jeder in jeder Beziehung ein Kind seiner Zeit und Nationalität ist, so wird die ethische Gesinnung des Einzelnen nur selten die Höhe der Selbstgewißheit, der Energie, der Festigkeit und Ausdauer gewinnen, um den Kampf mit dem gesetzlichen Unrecht und der herrschenden Unsitte aufnehmen und siegreich durchführen zu können. — Gleichwohl leuchtet ein, daß jede Aenderung der gegebenen ethischen Zustände, jeder Schritt zum Bessern, und damit aller Fortschritt zu höherer Bildung und Civilisation schlechthin unmöglich wäre und von einer Perfectibilität des menschlichen Wesens nicht die Rede seyn könnte, wenn nicht in den nachgewiesenen ursprünglichen (apriorischen) allen Menschen gemeinsamen ethischen Elementen unsrer Natur ein stetiger, wenn auch stillschweigender Protest gegen alle Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit, ein unzerstörbarer Stützpunkt und unbesiegliches Motiv für das Streben nach dem Besseren, dem wahrhaft Rechten und Guten gegeben wäre. —

Da dies Motiv im Gefühl des Sollens liegt und die in ihm sich kundgebende ethische Bestimmung des Menschen die Eine Quelle ist, von der sowohl das Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit wie das Streben und Wollen des Guten, die Erfassung und Darstellung des Schönen ausfließt, so erklärt es sich von selbst, daß diese Functionen wie die Ideen des Wahren, Guten und Schönen sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Wir können das Gute nicht mit voller Entschiedenheit wollen und ausführen, ohne es klar und sicher erkannt zu haben. Wir können ebenso wenig das Schöne zur Darstellung bringen, ohne eine klare Anschauung von ihm gewonnen, ohne erkannt zu haben, was wahrhaft schön ist und wie das wahrhaft Schöne darzustellen ist. Es kann überhaupt von einem mit Bewußtseyn im ethischen Sinne geführten Leben, von einer ethischen Gestaltung desselben, von ethischen Formen, Verhältnissen,

Institutionen, nicht die Rede seyn ohne die Erkenntniß der ethischen Bestimmung des Menschen, der Vollkommenheit, nach der er zu streben hat. Insofern steht, wie schon bemerkt, die Idee der Wahrheit an der Spitze der ethischen Ideen; insofern ist es unsre ethische Pflicht, nach der Erkenntniß der Wahrheit zu streben. Aber wir vermögen die Wahrheit nur zu erkennen, wenn wir um ihrer selbst willen nach ihr suchen und forschen, d. h. wenn wir sie erkennen wollen. Ist unser Wille nicht rein und lauter auf ihre Erkenntniß gerichtet, so verhüllt sie sich uns in dem Nebel von Irrthum und Täuschung, den unsre sinnlichen Gelüste, unsre selbstsüchtigen Affecte, Strebungen und Absichten um sie verbreiten. Wir vermögen das wahrhaft Schöne nicht zu erfassen, wir gehen achtlos an ihm vorüber und hängen unser Herz an das Gemeine, Unvollkommene, Unschöne der nur unsre Sinne und Begierden reizenden Erscheinung, wenn unser Wille von der Genußsucht, von selbstischen Interessen und Strebungen geleitet ist. Wir müssen nach dem wahrhaft Schönen, nach dem Anblick der vollkommenen Erscheinung des Wahren und Guten, verlangen, es erstreben und wollen, um es erkennen, lieben und darstellen zu können. Insofern gebührt also der Idee des Guten die erste Stelle; insofern ist es unsre nächste Pflicht, nach der Vollkommenheit unsres Wollens und Handelns zu trachten, an der Verwirklichung des Wahren und Guten zu arbeiten. — Allein das Wahre und Gute läßt sich nur verwirklichen nicht an der Menschheit-überhaupt, an dem allgemeinen Begriff des menschlichen Wesens, der trotz seiner, vielleicht vollkommenen Richtigkeit und Wahrheit doch bloßer Begriff bleibt, weil er seine Realität nur in den einzelnen Exemplaren hat; es läßt sich vielmehr nur verwirklichen in und an den einzelnen Individuen, den mannichfaltigen Persönlichkeiten. Das Wahre und Gute muß daher selber persönlich werden, wenn es nicht bloße im Jenseit schwebende und verfließende Idee bleiben soll; es muß in die Persönlichkeit eindringen, die Individualität jedes Einzelnen für sich gewinnen, selber in ihr individuelle Gestalt annehmen, wenn die Menschheit zu jener Vollkommenheit gelangen soll, welche die Ideen des Wahren und Guten im Bilde ihr vorhalten und zu deren Erreichung mitzuwirken der Grund und Zweck ist, weshalb sie als ursprüngliche, apriorische, wenn auch zunächst unbewußte Anschauungen der menschlichen Seele eingepflanzt sind. Aber die Individualität, die

persönliche Liebe vermag das Gute und Wahre nur zu gewinnen, wenn es in der Form der Schönheit uns sich darstellt; und nur wenn unsre Persönlichkeit die Form ächter Schönheit gewonnen hat, ist sie zu der ihr vorgezeichneten Vollkommenheit gelangt. Sie also ist es, durch deren Verwirklichung nicht nur das Ziel der ethischen Entwickelung und Bildung erst erreicht wird, sondern die auch als Hebel und Hauptmotiv unentbehrlich mitwirkt. Und insofern müssen wir ihr den ersten Platz anweisen: insofern sind wir vor Allem verpflichtet, den Schönheitssinn in uns und Andern zu pflegen und auszubilden. —

Sonach ergiebt sich, daß in Wahrheit keiner der ethischen Ideen der Primat über die andern einzuräumen ist. Sie haben das gleiche Recht, die gleiche Dignität. Denn nur durch das gleichmäßige, vom Gefühl des Sollens erregte Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, nach Verwirklichung des Guten, nach Veranschaulichung des Schönen, ist im Einzelnen wie im Ganzen die Vervollkommnung des menschlichen Wesens und Lebens, der Zweck des Daseyns der Menschheit erreichbar. Nur wenn das Erforschen der Wahrheit, das Wollen des Guten, der Sinn für das Schöne sich gegenseitig unterstützen und in inniger Gemeinschaft zusammenwirken, ist der wahre Fortschritt der menschlichen Bildung, die Verbesserung der Welt, nach der Alle unwillkürlich streben, möglich.

Man hat dieses naturgemäße, in der ethischen Natur des Menschen gegründete Zusammenwirken der ethischen Ideen und Strebungen zu erklären gesucht durch die Annahme eines besonderen Vermögens der Seele, Einer Grundkraft, welche nur in verschiedenen Richtungen und Wirkungsweisen sich bethätige. Man hat dies besondere Vermögen mit dem Namen der Vernunft bezeichnet; und diese s. g. Vernunft spielt im gemeinen Leben und nach gemeinem Sprachgebrauch eine ebenso große Rolle wie in der Philosophie. Wir können daher nicht umhin, die oben bereits kritisch berührte Frage zu erörtern: giebt es ein besonderes Vermögen der Vernunft? und was ist das Vernünftige, das sie erkennt und erwirkt?

Halten wir uns zunächst an den Sprachgebrauch, in welchem das gemeine Bewußtseyn sich abspiegelt, weil es ihn erzeugt und formulirt, so erscheint die Vernunft als ein wahrer Proteus, der die mannichfaltigsten Gestalten annimmt und sehr verschiedenartige Functionen übt. Im Allgemeinen gilt es zwar für vernünftig,

Recht und Gesetz wie die herrschenden Sitten und sittlichen Grundsätze zu befolgen, also das Wahre anzuerkennen, das Gute zu wollen, das Schöne zu lieben. Aber es gilt auch für vernünftig, nicht ohne Weiteres Alles für wahr, gut und schön anzunehmen, was sich dafür ausgiebt, sondern nach der Beglaubigung desselben und somit nach den Kennzeichen des Wahren, Guten und Schönen zu fragen. Es gilt für vernünftig, überhaupt nicht leichtgläubig zu seyn und am rechten Orte zu zweifeln und Kritik zu üben. Danach scheint es zwar vorzugsweise das ethische Gebiet zu seyn, das der Vernunft zugewiesen wird. Allein andrerseits gilt es ebenso allgemein für vernünftig, unsre natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, und überhaupt in das Nothwendige, Unabänderliche, Unvermeidliche, wie es auch beschaffen sey, sich zu fügen. Demgemäß wird nicht nur die Nothwendigkeit, Gesetzlichkeit, Ordnung, die in der Natur- und Menschenwelt sich kundgiebt, sondern auch eine ihr entsprechende Führung und Regelung des eignen Lebens für einen Ausfluß der waltenden Vernunft erachtet. Insbesondere gilt es für vernünftig, nicht ins Blaue hinein zu leben und zu streben, sondern überall der Zeit und dem Orte, den Verhältnissen und Umständen Rechnung zu tragen, bestimmte Ziele sich zu setzen und die geeigneten Mittel zur Erreichung derselben anzuwenden. Schon die Zweckmäßigkeit des Wirkens und Handelns rein als solche gilt daher für eine Aeußerung des Vernunftvermögens; und wenn dann auch innerhalb derselben zwischen vernünftigen und unvernünftigen Zwecken noch unterschieden wird, so wird es doch allgemein für ein Zeichen von Vernünftigkeit gehalten, auch für den unvernünftigen Zweck in zweckmäßiger Weise thätig zu seyn. Natürlich wird es demnach auch für vernünftig erachtet werden müssen, nach dem vernünftigen Zwecke des menschlichen Daseyns überhaupt zu fragen und zu forschen. Endlich gilt es insbesondere für ein Zeichen und eine Forderung der Vernunft, logisch richtig zu denken, zu urtheilen und zu schließen; die Existenz der logischen Gesetze wie die Befolgung derselben im Denken und Sprechen wird daher als Aeußerung des der menschlichen Seele angeborenen Vernunftvermögens betrachtet. — Diesen unmittelbaren instinktiven Annahmen des gemeinen Bewußtseyns nachgehend, sie aufklärend, vertiefend, auf ihre Quelle zurückführend, hat die Philosophie ihre verschiedenen Begriffe vom Wesen und Wirken

der Vernunft, die wir oben kritisirt haben, formulirt. Sie stimmen daher im Grunde mit jenen überein. —

Fassen wir die Ergebnisse unsrer bisherigen Erörterungen zusammen, so wird es uns nicht schwer fallen, diese Vielgestaltigkeit der Auffassung und die anscheinenden Widersprüche in ihr zu erklären.

Alle die verschiedenen Annahmen und Begriffsbestimmungen haben zunächst das eine Moment mit einander gemein, daß sie ausdrücklich oder stillschweigend die Vernunft für das Vermögen der Voraussetzung, Auffassung, Erkenntniß des Uebersinnlichen erklären. Denn läßt sich, wie gezeigt, weder das Wahre, Gute und Schöne noch das Rechts- und das Sittengesetz, weder der Zweck noch die Zweckmäßigkeit, weder die Naturnothwendigkeit noch die Naturordnung, weder die logischen Gesetze und Normen noch das logisch richtige Denken, durch Auge und Ohr, durch Tasten, Riechen und Schmecken erkennen, so muß das Seyn, das durch diese Begriffe bezeichnet wird, insofern für ein übersinnliches erklärt werden, als es eben den Sinnen unerreichbar ist. Nun giebt aber — das steht psychologisch wie erkenntnißtheoretisch fest — alles wirkliche Seyn sich uns nur kund entweder in den durch das Nervensystem vermittelten Empfindungen oder in den die Bestimmtheiten der Seele, ihre Zustände und Affectionen, ihr Leiden und Thun reflectirenden Gefühlen; und wir dürfen daher dem Inhalt keiner Vorstellung, keines Begriffs Objectivität und Realität beimessen, der nicht im letzten Grunde auf eine Empfindungs- oder Gefühlsperception sich zurückführen läßt. Es kann mithin von der wirklichen Existenz eines Uebersinnlichen nur die Rede seyn, wenn bestimmte Gefühle sich nachweisen lassen, in denen es sich kundgiebt. Für die Realität des Wahren, Guten und Schönen ist es, wie gezeigt, das Gefühl des Sollens, in welchem sie sich manifestirt. Faßt man dies Gefühl, das, zum Bewußtseyn gebracht, den Namen des Gewissens erhält, als einen Ausfluß des Vernunftvermögens, so folgt, daß man die Vernunft zunächst als 1) eine besondere Seite des Gefühlsvermögens gelten lassen muß.

Aber da jedes Sollen, jedes sittliche Gebot sich an die Freiheit richtet und im ethischen Sinne sich nur erfüllen läßt, wenn es mit dem Bewußtseyn der Freiheit vollzogen wird, so muß uns der Inhalt unsrer ethischen Bestimmung auch zum Bewußtseyn kommen;

wir müſſen wiſſen, was wir ſollen, was das Wahre, Gute, Schöne iſt, nach deſſen Erkenntniß, Verwirklichung, Darſtellung wir zu ſtreben haben; wir müſſen uns Begriffe vom Wahren, Guten, Schönen bilden, und von ihnen unſer Streben, Wollen und Wirken leiten laſſen, wenn uns die Erkenntniß der Wahrheit, die Verwirklichung des Guten, die Darſtellung des Schönen gelingen ſoll. Dieſe ethiſchen Normativbegriffe (Ideen), wie alle unſre Vorſtellungen, allen Inhalt unſres Bewußtſeyns, gewinnen wir aber nur mittelſt der unterſcheidenden Thätigkeit; ſie bilden und entwickeln ſich nur, wenn wir, dem Gefühl des Sollens gehorchend, unſre unterſcheidende Thätigkeit (Aufmerkſamkeit) auf die ethiſche Seite unſres Seyns und Weſens, auf die ethiſchen Elemente der gegebenen Erſcheinungen, auf die ethiſchen Beziehungen unſrer Anſchauungen und Vorſtellungen, Motive und Zwecke, Willensacte und Handlungen richten, d. h. wenn wir ſie gemäß den ethiſchen Kategorieen — die in unſrer ethiſchen Beſtimmung unbewußt liegen — unterſcheiden. Nimmt man an, daß die Vernunft es ſey, welche die ethiſchen Normativ-Begriffe bilde und entwickele und damit als das (Kantiſche) Vermögen der Ideen ſich erweiſe, ſo iſt die Vernunft 2) ein Vermögen des Unterſcheidens oder eine beſondere Seite (Function) des Unterſcheidungsvermögens.

Wo uns in der Erfahrung, in Natur und Geſchichte ein unſern ethiſchen Normativ-Begriffen entſprechendes Seyn, Wollen, Handeln und Darſtellen entgegentritt, percipiren und faſſen wir es als wahr, gut, ſchön. Aber unſre Normativbegriffe werden unklar, einſeitig, irrig ſeyn, wenn wir ungenau, nachläſſig, flüchtig unterſchieden haben. Sie haben ihr Correctiv und zugleich das Medium ihrer höheren Entwickelung an dem Gefühl des Sollens, welches, durch Uebung geſtärkt und gekräftigt, zum Sinn für das Wahre, Gute, Schöne ſich entwickelt. Mögen wir nun unmittelbar durch das Gefühl und den Sinn oder mittelbar mit Hülfe unſrer ethiſchen Normativbegriffe das Wahre, Gute und Schöne, wo es in gegenſtändlicher Form ſich uns zeigt, uns zum Bewußtſeyn bringen, — genug, wir beſitzen ein ſolches Auffaſſungs- und Erkenntnißvermögen für das Wahre, Gute und Schöne. Schreibt man dies Vermögen wiederum auf Rechnung unſrer Vernunftbegabung, wie allermeiſt geſchieht, ſo wäre die Vernunft 3) was ihr Name beſagt, das (Jacobi'ſche) Vermögen des Vernehmens, des Anſchauens,

Auffassens, Erkennens, ein theoretisches Vermögen, durch welches das objectiv gegebene Wahre, Gute, Schöne zum Inhalt unsrer Vorstellungen und Begriffe wird. —

Ist die Erkenntniß des Wahren, die Verwirklichung des Guten, die Darstellung des Schönen die Bestimmung unsres Lebens und Wirkens, der Zweck unsres Daseyns, so involviren die ethischen Normativbegriffe sämmtlich zugleich den Begriff des Zwecks und der Zweckmäßigkeit. Nur durch ein zweckentsprechendes Streben, Wollen und Handeln läßt sich der Zweck unseres Daseyns erreichen: der Erfolg alles Wirkens und Handelns ist an die Setzung eines bestimmten Zwecks und eine ihm entsprechende Leitung unsrer Thätigkeit gebunden. In derselben unmittelbaren unauflöslichen Beziehung zu den ethischen Ideen stehen, wie gezeigt, die Begriffe der Gesetzlichkeit und Ordnung. Sie sind insofern selber ethische Begriffe, als sie die Bedingungen der Verwirklichung der ethischen Ideen und daher zugleich Merkmale (nothwendige Bestimmtheiten) derjenigen Gegenstände sind, an denen sie verwirklicht erscheinen: Zweckmäßigkeit, Gesetzlichkeit, Ordnung (harmonische Gliederung und Verbindung des Einzelnen zu Einem Ganzen) sind nicht nur Kriterien der Wahrheit, sondern auch alles Guten und Schönen. Da sie nun ebenso wenig wie das Wahre, Gute und Schöne selbst, unmittelbar durch die Sinne sich wahrnehmen lassen, so müssen wir auch diese Begriffe bereits haben, um ihnen gemäß handeln und sie in den erscheinenden Dingen wiedererkennen zu können. Ist die Vernunft das Vermögen, welches unsre ethischen Normativbegriffe bildet, berichtigt, entwickelt, und ist sie das Erkenntnißvermögen des objectiv Wahren, Guten und Schönen, so wird ihr sonach auch die Bildung dieser Begriffe zugeschrieben und sie als die Voraussetzung und Bedingung alles zweckentsprechenden, gesetzlichen, ordnungsgemäßen Handelns und Wirkens betrachtet werden müssen. Und da wiederum die Bedingung eines solchen Wirkens und Handelns das logisch gesetzmäßige und geordnete Denken, Urtheilen und Schließen ist, so werden auch die logischen Functionen unsres Geistes als Ausfluß der Vernunft und Vernunftbegabung gelten müssen. Dann wird sie es aber auch seyn, von welcher auch die Verwirklichung der ethischen Ideen insofern ausgeht, als sie das auf deren Verwirklichung gerichtete Wollen und Handeln nothwendig bestimmen und leiten muß, wenn es von Erfolg seyn soll.

Sonach aber wäre die Vernunft nicht nur ein theoretisches, sondern auch 4) ein praktisches Vermögen, weil die Befähigung, mit entsprechendem Erfolg handeln und wirken zu können. —

Inhärirt jeder Kraft, jedem leiblichen wie psychischen Vermögen von Natur zugleich ein Trieb, sich zu bethätigen, so wird auch der Vernunft ein solcher Trieb innewohnen, und sie daher 5) gefaßt werden müssen als eine Kraft des Antriebes, der Sollicitation, vernünftig zu denken, zu wollen und zu handeln. Und da sie zugleich alle von ihr ausgehenden Acte und Thätigkeiten leitet, regelt, ordnet und ihnen damit vorschreibt, was und wie sie zu wirken haben, so wird die Vernunft endlich auch als gesetzgebendes, Regeln und Principien aufstellendes Vermögen bezeichnet werden können.

Sonach aber ergiebt sich: die verschiedenen Functionen, die der Vernunft zuertheilt oder als Ausfluß und Ausdruck der Vernunftbegabung des Menschen betrachtet zu werden pflegen, lassen sich nicht auf Ein Vermögen und Eine Thätigkeit zurückführen. Die Vernunft greift vielmehr in alle Hauptgebiete des Lebens und Wirkens der Seele, in die Sphäre der Gefühle, der Vorstellungen, der Strebungen und Willensacte, gleichermaßen ein, indem sie sich ebenso sehr als Gefühlsvermögen wie als Unterscheidungs- und Auffassungs- (Vorstellungs-, Erkenntniß-) Vermögen, wie als den Willen leitende und bestimmende und damit selbst als Willens-Kraft sich bethätigt. — Woher nun dennoch die allgemeine Annahme, daß es nur Eine Vernunft und Eine Vernünftigkeit gebe und daß sie, richtig gefaßt und verstanden, auch in allen Menschen nur Eine und dieselbige sey? Offenbar daher, weil alle Functionen und Aeußerungen der Vernunft trotz ihrer Verschiedenartigkeit doch das Eine mit einander gemein haben, daß sie, wie gezeigt, im Grunde sämmtlich ethischer Natur sind. Die ethische Bestimmung des menschlichen Wesens als Zweck seines Daseyns und Lebens ist und involvirt die Anlage, die Befähigung zur Sittlichkeit, zur Verwirklichung der ethischen Ideen. Faßt man diese Befähigung als ein besonderes Vermögen und nennt dasselbe Vernunft, so ist die Vernunft trotz ihrer verschiedenartigen Thätigkeit allerdings nur die Eine, in allen Menschen gleiche, ihnen allen zukommende Kraft, vernunftgemäß zu fühlen, zu denken, zu wollen und zu handeln. Nur also im Wesen und Begriff des menschlichen Ethos liegt der Einigungs-

punkt, in welchem die verschiedenen Functionen der Vernunft wie die Radien in ihrem Centrum sich begegnen: nur weil und sofern in der ethischen Bestimmung des Menschen die Befähigung, sie durch seine Thätigkeit auch zu erfüllen, mitgesetzt ist, und nur sofern unter Vernunft und Vernunftbegabung nichts andres als diese Befähigung verstanden wird, kann sie als ein besondres Vermögen gefaßt werden. Eben darum aber läßt sich mit gleichem Recht behaupten, die Vernunft sey kein besonderes Vermögen, sondern vertrete nur die ethische Seite der drei psychischen Grundvermögen des Empfindens und Fühlens, Unterscheidens und Auffassens (Vorstellens), Strebens und Wollens, und bezeichne daher nur die Thatsache, daß diese Vermögen beim Menschen nicht bloß zur gegebenen Beschaffenheit der Dinge und seines eignen Wesens, sondern auch zu einer ihm selbst wie den Dingen gesetzten Bestimmung, also nicht bloß zu Dem was ist, sondern auch zu Dem was seyn soll, in immanenter Beziehung stehen. Oder was dasselbe ist, die Vernunft als ein besondres Vermögen bezeichnet nur das nothwendige einhellige Zusammenwirken aller menschlichen Geisteskräfte zu dem Einen Ziele hin, zur Vervollkommung des menschlichen Seyns und Wesens, zur Verwirklichung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

Allein so nothwendig dies Zusammenwirken ist, so kann das Ziel doch nur erreicht werden durch eine Theilung der Aufgabe und damit der Arbeit. Es liegt nun einmal in der Natur des Menschen, daß er unfähig ist, mit allen seinen Kräften zugleich thätig zu seyn, daß er vielmehr immer nur in Einer Richtung, nach Einer Seite hin mit Einer wirksamen, wenn auch von den übrigen unterstützten Kraft thätig zu seyn vermag. Wie wir mehrere Sinnesempfindungen, obwohl wir sie zugleich haben, doch nicht gleichzeitig, sondern nur nach einander aufzufassen vermögen, wie wir nicht zugleich lesen und schreiben, nicht zugleich einen Gegenstand beobachten und ihn umgestalten können, so kann ein Streben, das auf die Erforschung der Wahrheit gerichtet ist, nicht zugleich das Gute durch sittliches Wollen und Handeln verwirklichen, nicht zugleich in die Anschauung des Schönen sich versenken oder es zur Darstellung bringen. Obwohl jede der drei ethischen Ideen nur unter Mitwirkung der andern beiden sich verwirklichen läßt, obwohl wir die Wahrheit nur erkennen, wenn wir dem Wahrheitsgefühle

folgen (Sinn für sie haben) und sie erkennen wollen, obwohl wir das Gute nur üben können, wenn wir eine Vorstellung (Erkenntniß) von ihm und ein Gefühl für die Form (der Schönheit), in der es zu verwirklichen ist, besitzen, und obwohl wir gleichermaßen das Schöne nur darzustellen vermögen, wenn wir es nicht bloß fühlen, sondern auch eine klare Anschauung von ihm haben und es darstellen wollen, so gehört doch die Erforschung der Wahrheit dem Erkenntniß- (Vorstellungs-) Vermögen, die Uebung des Guten der Willens- und Thatkraft, die Darstellung des Schönen dem Gefühlsvermögen und der von ihm geleiteten Einbildungskraft so vorzugsweise an, daß immer je eines dieser Vermögen als die leitende, ausübende, von der andern nur unterstützte Potenz vorwalten muß, wenn der Erfolg gesichert seyn soll.

Ganz von selbst aus der Natur der Sache heraus haben sich daher überall, wo die menschliche Bildung über das leibliche Bedürfniß den Sieg davon getragen und zur Pflege und Förderung des geistigen Lebens sich erhoben hat, drei große Gebiete der menschlichen Thätigkeit abgeschieden, in deren jedem eine der ethischen Ideen waltet. Die Idee der Wahrheit zu verwirklichen, die menschliche Erkenntniß zu erweitern, zu vertiefen, fester zu begründen, und damit zu einem System (einem gegliederten Ganzen) des Wissens zu erheben, in welches jede neugewonnene Erkenntniß sich einzufügen hat, ist, wie gezeigt, die Aufgabe der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie. An der Lösung dieser Aufgabe können der Natur der Sache nach nur Diejenigen arbeiten, welche die dazu erforderliche Begabung besitzen. Jeder ohne Ausnahme hat zwar nach der Erkenntniß der Wahrheit zu streben; denn die Wahrheit ist und bleibt eine ethische Idee, wie weit auch die Wissenschaft ihren Bereich über das im engeren Sinne ethische Gebiet hinaus dehnen möge. Aber weil das ethische Gebiet nicht isolirt werden kann, weil es in der unmittelbarsten engsten Wechselbeziehung und Wechselwirkung zu allen Gebieten der Natur und damit zum Ganzen der Welt steht, weil mithin die Idee der Wahrheit, wie gezeigt, eine kosmocentrische Stellung hat, so ist die Aufgabe der Wissenschaft eine so weitgreifende, schwierige, daß nur die mit hervorragender Intelligenz (Unterscheidungs-, Combinations-, Urtheilskraft) begabten Individuen sie zu ihrem Lebensberuf machen können, weil nur ihnen die Förderung derselben gelingen kann.

Aehnlich verhält es sich mit der Kunst. Das Schöne zu lieben, den Sinn für dasselbe auszubilden, es in der eignen Erscheinung, dem eignen Benehmen und Verhalten wie in seiner häuslichen Umgebung so weit wie möglich zur Anschauung zu bringen, ist zwar die Aufgabe jedes ethisch gebildeten Menschen. Aber die in der Natur zerstreuten Elemente des Schönen zu sammeln, sie nicht bloß von den störenden Beimischungen zu reinigen, sondern auch über die gegebene Wirklichkeit hinaus zu erhöhen und zu vervollkommnen, und diese Idealgestalten in harmonischer Verknüpfung durch Anwendung geeigneter Mittel für die Anschauung zu fixiren, d. h. das Schöne durch Werke der Kunst darzustellen, ist nicht Jedermanns Sache, weil dazu wiederum eine besondere Begabung, eine hervorragende Feinheit des Schönheitssinnes, eine ungewöhnliche Stärke und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, erforderlich ist. Diese Thatsachen bestätigen nur, daß die Ideen des Schönen und Wahren besondern Geisteskräften gleichsam präsidiren. Nur darum finden sie vorzugsweise ihre Förderung und Verwirklichung da, wo diese Geisteskräfte vermöge ihrer hervorragenden Kraft und Bildung alle übrigen Seelenvermögen in ihren Dienst nehmen, und damit als das, was der Sprachgebrauch Talent und Genie nennt, sich bethätigen.

Die Idee des Guten indeß scheint eine Ausnahme zu machen. Um das Gute zu wollen und zu thun, bedarf es sicherlich keines besondren Talents. Jeder kann und soll es in seiner Weise üben, und wer es mit dem vollen Maaß seiner, wenn auch vielleicht geringen Kräfte erstrebt und zu verwirklichen sucht, dem gebührt vor dem Richterstuhl des Sittengesetzes dieselbe Anerkennung, welche seinem mit großen, hervorragenden Kräften begabten Nachbar zu Theil wird. Aber dieser Satz ist keine Ausnahme: er gilt mit vollkommen gleicher Berechtigung auch in der Sphäre des Wahren und Schönen. Denn im ethischen Gebiete ist es nicht der Erfolg, sondern nur die Gesinnung, das Streben und Wollen mit seinen Motiven und Zwecken, was über Werth und Unwerth entscheidet. Nach der subjectiven Seite ist es daher vollkommen gleichgültig, was der Mensch durch seine Werke und Thaten leistet: der begabteste Meister der Wissenschaft und Kunst steht subjectiv um nichts höher, als der leiblich und geistig Arme, der von der gleichen ethischen Gesinnung getragen und durchdrungen ist. Allein der Mensch wird nicht mit

ethiſcher Geſinnung, in ethiſcher Vollkommenheit geboren; er hat vielmehr durch Uebung und Ausbildung ſeiner Kräfte die Vollkommenheit, zu der er beſtimmt iſt, erſt zu erringen; er vermag ſie nur zu erringen mit der vollen Anſtrengung aller ſeiner Kräfte. Und der Erfolg iſt nicht bloß an ſein Streben und Mühen, ſondern zugleich an äußere Bedingungen gebunden, an ein Daſeyn, das nicht mehr, wie das thieriſche, ganz im Suchen und Beſchaffen der täglichen Nahrung aufgeht; an die Gründung von Zuſtänden und Verhältniſſen, Anſtalten und Einrichtungen, welche ſeinem Streben und Mühen die Sicherheit des Erfolgs garantiren, ohne die es erſchlafft und in Stumpfheit und Trägheit verſinkt; vor Allem an ein Zuſammenwirken mit Seinesgleichen, an ein ſtrebſames, werkthätiges, geordnetes Gemeinleben, in welchem jeder Einzelne nicht nur ſeinen Platz zur Bethätigung ſeiner Kräfte, ſondern auch die Mittel zur Entwickelung und Ausbildung derſelben findet. Dieſe Bedingungen ſeiner ethiſchen Exiſtenz und Subſiſtenz, ohne die ſeine ethiſche Natur verkrüppeln würde, hat der Menſch ſich ſelber erſt zu ſchaffen. Hier alſo wird der äußere Erfolg zum entſcheidenden Maaßſtabe: je nothwendiger er iſt für die Verwirklichung der ethiſchen Ideen, für die Erreichung der menſchlichen Beſtimmung, deſto höher ſteigt ſein Werth; je ſchwieriger er zu erringen iſt, deſto mehr bedarf es der hervorragenden Begabung, um ſeiner gewiß zu ſeyn. Hier ſcheidet ſich auch erſt die Idee des Guten von ihren Schweſteridеen, und gewinnt ein beſonderes Gebiet ihrer Bethätigung. Denn die Sphären des Wahren und Schönen, die Wiſſenſchaft wie die Kunſt, fallen inſofern in die Wirkungsſphäre der Idee des Guten, als wir mit aller Kraft des Willens an der Erforſchung der Wahrheit, an der Veranſchaulichung der Schönheit arbeiten müſſen, wenn es uns gelingen ſoll, jene zu finden und dieſe darzuſtellen. Zur Herſtellung, Befeſtigung und Vervollkommnung jener Bedingungen der ethiſchen Entwickelung der Menſchheit bedarf es dagegen, wenn auch der unterſtützenden Mitwirkung von Wiſſenſchaft und Kunſt, doch vor Allem jener hervorragenden Willenskraft und Willensthätigkeit, welche, da ſie nur zuſammen mit der gleichen Kraft der Ueberzeugung und Selbſtbeherrſchung beſtehen und ſich bethätigen kann, den Beruf zur Herrſchaft über die ſchwächeren Willen in ſich trägt, indem ſie ſie unwillkürlich mit ſich fortreißt zu gemeinſamer Wirkſamkeit für

denſelben Zweck. Die das vermögen, ſind die geborenen Führer der Völker, die Propheten und Weiſen, Helden und Könige, mit deren Wirken und Walten hiſtoriſch überall erſt das Culturleben im engeren Sinne beginnt. — Mit andern Worten: die beſondre Wirkungsſphäre der Idee des Guten, in der es ebenſo ſehr, wie in der Wiſſenſchaft und Kunſt, der beſondern Begabung bedarf, iſt das ſ. g. praktiſche Leben im weiteren Sinne des Worts, das weite Gebiet der Thätigkeiten, der Anſtalten, Anordnungen und Einrichtungen zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, zur Beſchaffung der Mittel für die ſichere Befriedigung der leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſe des Menſchen, ohne welche der Fortſchritt auf der Bahn der Bildung, die Entwickelung von Wiſſenſchaft und Kunſt, kurz die Erreichung der ethiſchen Beſtimmung des Menſchen unmöglich iſt. —

Die Verwirklichung der Idee des Guten iſt demnach inſofern die Baſis und Bedingung für die Verwirklichung der beiden Schweſterideen, als nur durch die Vollkommenheit des Wollens und Wirkens das praktiſche Leben der Menſchen diejenige Form erhalten kann, in welcher Wiſſenſchaft und Kunſt zu voller Ausbildung zu gelangen vermögen. Zur Verwirklichung der Idee des Guten und in und mit ihr der Ideen der Wahrheit und Schönheit treibt aber alle Menſchen das ihnen gemeinſame Gefühl des Sollens, der gemeinſame Trieb nach Entwickelung und voller Ausbildung ihrer Kräfte und Fähigkeiten, das gemeinſame Wohlgefallen an aller Vollkommenheit. Nicht aus Belieben und Willkür noch aus freier Uebereinkunft der Einzelnen, auch nicht bloß aus natürlichen Bedürfniſſen oder dem Zwange der äußern Umſtände und Verhältniſſe, ſondern aus den in allen Menſchen angelegten ethiſchen Ideen, in und mit der Entwickelung derſelben, entſpringen und bilden ſich die großen Gemeinſchaften (Verbände) der Menſchen, die kraft ihres ethiſchen Gehalts und Werths (wie Schleiermacher mit Recht behauptet) zu ebenſo vielen Gütern für die Menſchheit werden. — Dieſen Satz können wir hier zunächſt nur als bloße Behauptung hinſtellen. Erſt aus der ſpecificirten analytiſchen Darlegung der ethiſchen Ideen in ihrer Entwickelung und Verwirklichung wird ſich ergeben, daß aus der Idee des Guten in und mit der Herſtellung der äußern Bedingungen ihrer Verwirklichung (des Rechtszuſtandes) die bürgerliche Geſellſchaft (der Staat), aus derſelben Idee in Be-

ziehung zu dem durch ihre Verwirklichung allein erreichbaren (zeitlichen wie ewigen) Heil des Menschen die religiöse Gesellschaft (die Kirche) entspringt; daß aus der Idee der Wahrheit in und mit dem Streben nach ihrer Verwirklichung durch die Wissenschaft nicht nur das innere unsichtbare, aber starke Band, das alle wahrhaft wissenschaftlichen Forscher verknüpft, sondern auch jene mannichfaltigen Vereine, die sich unter dem Namen der Schule (in ihrer Gliederung von der Elementarschule bis zur Universität und Akademie hinauf) zusammenfassen lassen, hervorgehen; — daß endlich die Idee des Schönen die Grundlage und Bedingung bildet für das Entstehen und Bestehen jener der Erholung und Erfrischung gewidmeten Geselligkeit der Menschen, welche — in so verschiedener Form sie auch auftreten möge — im Grunde allein durch die gemeinsame Lust am Gefälligen und Anmuthigen und durch das daraus quellende Streben der Einzelnen, gefällig zu erscheinen und sich gefällig zu erweisen, zusammengehalten wird. —

Aufgabe und Gliederung der praktischen Philosophie.

Trotz der engen und innigen Beziehung der ethischen Ideen und der aus ihnen sich hervorbildenden menschlichen Verbände müssen doch die Wissenschaft, die Kunst wie das praktische Leben in relativer Selbständigkeit geschieden bleiben. Die Wissenschaft darf nicht Kunst, die Kunst nicht Wissenschaft werden, weder die eine noch die andre in den Dienst des praktischen Lebens (weder des Staats noch der Kirche, weder der Schule noch der Geselligkeit) sich verdingen, noch darf das praktische Leben seinerseits in der Thätigkeit für Wissenschaft und Kunst aufgehen. Es leuchtet von selbst ein, daß durch jede Vermengung und Verwirrung der verschiedenen Gebiete ihrer Thätigkeit der gemeinsame Zweck nicht erreicht, sondern nur gefährdet werden würde. Aber ebenso gewiß ist, daß nur das durchgängig harmonische Zusammenwirken aller drei Factoren zum Ziele führen kann, und daß daher die richtige Abgränzung jedes Gebiets, aber auch die rechte Verbindung jedes mit den andern gleich nothwendig ist zum Gedeihen des Ganzen

wie jedes einzelnen. Diese Nothwendigkeit zur klaren Einsicht zu bringen, die Gränzen richtig zu ziehen, aber auch die Verbindungswege zu bezeichnen und zu ebenen, ist die specielle Aufgabe desjenigen Theils der Wissenschaft, den man mit dem Namen der praktischen Philosophie bezeichnet hat.

Nicht die sogenannten exacten Wissenschaften, nicht die Mathematik und Naturwissenschaft, nicht die Geschichte, Jurisprudenz, Nationalökonomie und Staatslehre, sondern nur die Philosophie kann dieser Aufgabe Genüge thun. Denn soll diesen Wissenschaften und der von ihnen geleiteten praktischen Thätigkeit ihre Aufgabe, die Herstellung der Bedingungen menschlicher Bildung und Wohlfahrt, gelingen, so müssen sie erst wissen, worin das wahre Wohl und die wahre Bildung des Menschen bestehe, was das Wahre, Schöne, Gute, um das die Wissenschaft, die Kunst, und das praktische Leben sich mühen, seinem Wesen und Begriffe nach sey, und in welchem Verhältniß diese Begriffe zu einander stehen. Das aber läßt sich nicht nur nicht aus den Sätzen der Mathematik, sondern, wie gezeigt, auch nicht aus den Resultaten der Naturwissenschaft, nicht aus der Geschichte der Vergangenheit noch aus den Zuständen und Verhältnissen, Thaten und Bestrebungen der Gegenwart, weil überhaupt aus keiner Erfahrung lernen. Es ist Sache der Philosophie, welche alle Erkenntniß und Wissenschaft überhaupt erst zu begründen und als Wissenschaft auszuweisen hat, auch jene Fragen zu beantworten. Sie greift damit nicht nur in das praktische Leben hinüber, sondern sie hat es auch über sich selbst erst zu verständigen, über seine unbewußten Motive und Zielpunkte aufzuklären. So schwierig, ja so hoffnungslos die vollkommene Lösung der Aufgabe bis zum Ende der Dinge seyn mag, — denn die Philosophie schwebt nicht in der Luft noch erzeugt sie durch generatio aequivoca sich selber: auch sie ist ein Kind ihrer Zeit, abhängig von dem temporären Standpunkt derselben ethischen und intellectuellen Bildung, welche sie fundiren, leiten und fördern soll, — so darf sie sich ihr doch nicht entziehen, ohne sich selbst aufzugeben. Denn sie entsteht eben nur in und mit dem Suchen und Forschen nach der Wahrheit, diese aber ist, wie gezeigt, ethischer Natur und wird daher nicht erst mit unsrer Erkenntniß von ihr geboren, sondern ist das selbständige Object und damit die Voraussetzung, Grund und

Princip unſres Erkennens, und nicht bloß unſres Erkennens, ſondern auch Princip und Norm unſres Wollens und Thuns. Iſt dies der Keim und Kern der Philoſophie, ſo iſt in ihm ihr Weſen und Begriff, ihre Aufgabe und ihr Ziel mit geſetzt. Sonach aber iſt im Grunde die ſogenannte praktiſche Philoſophie oder die Ethik im weiteren Sinne kein bloßer Theil der Philoſophie, ſondern die Philoſophie ſelbſt. Denn danach kann die Philoſophie nur definirt werden als die freie, vorausſetzungsloſe Forſchung nach der Wahrheit, welche nicht bloß Gegenſtand und Inhalt, ſondern Bedingung und Grundlage unſres Erkennens und Wiſſens, wie Princip, Regel und Norm unſres Wollens und Handelns iſt. In der Erkenntniß dieſer Wahrheit aber gehen, wie gezeigt, nicht nur alle übrigen Wiſſenſchaften mit ihren Ergebniſſen auf, ſondern ſtreben, bewußt oder unbewußt, nach ihr hin. Alle philoſophiſchen Disciplinen wie alle ſogenannten exacten Wiſſenſchaften ſind mithin nur Hülfswiſſenſchaften zur Beſchaffung der theils grundlegenden, theils vorbereitenden Erkenntniſſe für den Auf- und Ausbau der Ethik. Sie können nur wahre Erkenntniß liefern und alſo nur Wiſſenſchaften ſeyn, weil und ſofern ſie an der Wiſſenſchaft der Ethik betheiligt ſind, ihr dienen oder in ſie einmünden.

Gerade deßhalb aber muß die praktiſche Philoſophie von den übrigen wiſſenſchaftlichen Disciplinen abgeſchieden und in relativer Selbſtändigkeit ausgeführt werden. In die Erforſchung der Natur, der Geſchichte wie des Gegebenen überhaupt dürfen nicht ethiſche Vorausſetzungen, Geſichtspunkte, Principien ſich einmiſchen, da ſie das Reſultat leicht verfälſchen könnten: die völlig vorausſetzungsloſe Forſchung nach der Wahrheit iſt das Geſetz, dem die Wiſſenſchaft der Ethik wie jede andre Wiſſenſchaft ſchlechthin unterworfen iſt. Die Ethik kann und darf daher nur auf die durchaus ſelbſtändig gewonnenen Ergebniſſe der grundlegenden und vorbereitenden Disciplinen, der Logik und Erkenntnißtheorie, der Naturwiſſenſchaft und Naturphiloſophie, der Phyſiologie und Pſychologie ſich gründen. Nur wenn ſie von ihnen aus nachzuweiſen vermag, daß der unterſcheidende Kern des menſchlichen Weſens, das Menſchliche im Menſchen, ethiſcher Natur iſt, daß er nur durch ſeine ethiſche Natur befähigt iſt, nach der Wahrheit zu forſchen, und daß er ſie zu erkennen nur darum vermag, weil ſie

ſelber ethiſcher Natur iſt, hat ſie auf den Namen Wiſſenſchaft Anſpruch.

Mit dieſem Nachweis hat die praktiſche Philoſophie in Betreff der Idee der *Wahrheit* ihre Aufgabe erfüllt. Denn die Wahrheit ſelber nach Inhalt und Form in den verſchiedenen Gebieten des Seyns zu ermitteln, die Erkenntniß derſelben zu begründen, methodiſch darzulegen und damit zur Wiſſenſchaft zu erheben, und endlich die wahren Ergebniſſe der einzelnen Wiſſenſchaften zu Einem Ganzen zuſammenzufaſſen, iſt die Aufgabe der Philoſophie überhaupt, *aller* Disciplinen derſelben (auch der Ethik im engern Sinne, der Aeſthetik und Rechtsphiloſophie), in deren verſuchter Löſung das *ganze Syſtem* der Philoſophie beſteht.

Hinſichtlich des *Guten* und *Schönen* dagegen kann die praktiſche Philoſophie ſich nicht damit begnügen, Quell und Urſprung dieſer Begriffe, Sinn und Bedeutung derſelben, ihre Beziehungen zu einander und zur Idee der Wahrheit, in ſo allgemeinen Beſtimmungen und Umriſſen darzuthun, wie es bisher von uns geſchehen. Hier muß ſie dazu fortzuſchreiten, den allgemeinen Inhalt dieſer Ideen in ſeine einzelnen Momente zu zerlegen, und insbeſondre nachzuweiſen, was und wie der Wille des Guten in den verſchiedenen Verhältniſſen, Stadien und Gebieten des Lebens zu wollen und zu handeln, wie die Liebe zum Schönen ſich zu bethätigen habe, um das wahrhaft Gute zu verwirklichen, das wahrhaft Schöne zur Darſtellung zu bringen. Denn die Idee des Guten durchdringt und umfaßt, wie gezeigt, alle Gebiete des menſchlichen Lebens, der geiſtigen wie der leiblichen Exiſtenz und Entwickelung des Menſchen. Auch die Erkenntniß der Wahrheit iſt ein Gut, nach welchem der Wille des Guten zu ſtreben hat. Und da die Schönheit ihrem allgemeinen Weſen nach nur die Vollkommenheit der Form iſt, ſo iſt ſie in höchſter Potenz die vollkommene Darſtellung des Guten, alſo auch ihr an ſich keine Schranke gezogen, auch ihr Gebiet über alle Formen des menſchlichen Daſeyns ausgedehnt.

Indem die praktiſche Philoſophie an die Löſung der Aufgabe, die ihr damit geſtellt iſt, geht, ſpaltet ſie ſich in die beiden beſondern Disciplinen der *Ethik im engern Sinne* und der *Aeſthe-*

tik: jene hat die Idee des Guten, diese die Idee des Schönen in dem angegebenen Sinne analytisch zu entwickeln und in ihrer Verwirklichung, in ihren mannichfaltigen Bethätigungsweisen darzulegen.

Ehe sie aber an die Lösung dieser Doppelaufgabe gehen kann, hat sie zuvor nothwendig jene allgemeinen äußern Bedingungen zu erörtern, an welche, wie vorläufig bemerkt wurde, die ethische Existenz und Subsistenz des Menschen dergestalt gebunden ist, daß ohne sie von einer Entwickelung, Bethätigung und Ausbildung seiner ethischen Natur, von einer ethischen Gestaltung des menschlichen Lebens, von der Verwirklichung der ethischen Ideen nicht die Rede seyn kann. Diese Erörterung ist die unerläßliche Vorbedingung für die Ausführung der beiden ethischen Disciplinen, weil die Art und Weise, wie die Ideen des Guten und Schönen zu verwirklichen sind, sich nicht bestimmen läßt, so lange jene äußern Bedingungen ihrer Verwirklichung nicht nachgewiesen und festgestellt sind.

Den Kreis dieser Bedingungen, so weit sie durch den Menschen selbst erfüllbar sind und daher von ihm erfüllt werden sollen und müssen, hat man für die Sphäre des Rechts, der Rechtsbefugniß und Rechtspflicht im juristischen Sinne des Worts, erklärt, und demgemäß das Recht definirt: es sey die Befugniß und die Verpflichtung, diese Bedingungen zu erfüllen, aufrecht zu erhalten, und ihnen gemäß das äußere Leben (Thun und Lassen) zu reguliren.

Diese Definition des sogenannten Naturrechts, in der, wenn auch unter Modificationen, die meisten neueren Naturrechtslehrer übereinstimmen, und dessen Erörterung demgemäß der praktischen Philosophie anheimfällt, ist zwar insofern richtig, als sich zeigen wird, daß der Begriff des Rechts nur von der ethischen Seite des menschlichen Wesens aus sich gewinnen und begründen läßt. Aber sie bedarf von vornherein einer engeren Begränzung und bestimmteren Fassung, wenn sie nicht in Widerspruch mit sich selbst gerathen soll. Denn umfaßt das Recht die Bedingungen der Bethätigung, Entwickelung und Ausbildung der ethischen Seite des menschlichen Wesens, oder tritt es erst da ein, wo sittliche Verhältnisse bereits geworden und zu wahren sind, so leuchtet

ein, daß, um bestimmen zu können, was demgemäß Rechtens sey, zuvor feststehen muß, nicht nur daß, sondern auch worin die ethische Wesenheit des Menschen, Gesetz und Ziel seines Sollens und Wollens bestehe. Erst nachdem dies festgestellt ist, läßt sich angeben, von welchen Bedingungen die Verwirklichung des menschlichen Ethos abhänge. Aber vermag die ethische Natur des Menschen nur sich zu entwickeln und zu manifestiren, vermag also der Mensch nur zum Bewußtseyn und zur Bethätigung seines ethischen Wesens zu gelangen, wenn und nachdem jene Bedingungen erfüllt sind, so müssen dieselben bereits bestehen und bestanden haben, bevor sich feststellen läßt, worin sie bestehen. Die Erfüllung derselben, eben weil von ihr die Verwirklichung des menschlichen Ethos abhängt, muß dieser Verwirklichung voraus gehen; und ist dieselbe bereits eingetreten, so bedarf es nicht mehr der Her- und Feststellung ihrer Bedingungen. Lassen sich dieselben nur vom ethischen Bewußtseyn aus feststellen, so müssen sie so lange schwankend, ungewiß und unbestimmbar bleiben, bis vollkommen sicher und unbestreitbar festgestellt ist, was das menschliche Ethos fordere, worin die Sittlichkeit bestehe. Kurz, jene Definition macht das Recht so schlechthin abhängig von der Sittlichkeit, daß ihm, ihr gegenüber, alle Selbständigkeit geraubt ist. Und daraus folgt unvermeidlich, daß sich keine bestimmte Gränze zwischen dem Rechts- und dem sittlichen Gebiete ziehen läßt, und daß es daher unmöglich wird, festzusetzen wo der Rechtszwang aufhöre und die sittliche Freiheit beginne. Diese Unmöglichkeit aber macht jede Festsetzung des Rechts selbst unmöglich, weil das Recht nur Recht ist, wenn und so weit ihm der Rechtszwang zur Seite steht.

Jene Definition des Rechts ist mithin einerseits zu vage, andrerseits zu eng. Die Bedingungen, um die es sich handelt, müssen nothwendig auf einen Punkt zurückgeführt werden, der sich ohne Rücksicht auf den Inhalt und den Bildungsgrad des ethischen Bewußtseyns klar und sicher bestimmen läßt, und der sie doch alle umfaßt, weil dessen Verwirklichung nicht nur die Bedingung der ethischen, sondern auch der natürlichen Existenz des Menschen ist. Dieser Punkt ist der Begriff der Subjectivität. Der Mensch ist von Natur Subject (Ich, Selbst): es ist seine angeborene, von seinem Wollen und Denken ganz unabhängige Wesensbestimmung, Subject, d. h. sich selbst bestimmendes, im oben dargelegten Sinne

freies Wesen zu werden und als solches sich zu geriren. Er wird es von Natur, durch sein von Natur gegebenes Zusammenleben mit andern Menschen, in welchem das Kind aufwächst und seine Subjectivität so weit sich entwickelt, daß es für sich bestehen kann. Aber diese Entwickelung würde unmöglich seyn, es würde nie zur Subjectivität kommen, wenn in der Seele nicht das Streben läge, ihr Selbst geltend zu machen und damit zu verwirklichen. Denn jede Entwickelung, wie jede Bewegung, bedarf eines Anstoßes, eines Impulses; und im Begriffe des Selbst liegt es, daß es auch sich selber verwirkliche, durch eigne Thätigkeit zum Selbstwissen und Selbstwollen gelange. Dies Streben ruht aber nicht, wie die übrigen Triebe der Seele, auf einem Bedürfniß. Denn die Selbstheit ist kein Bedürfniß: die menschliche Seele könnte so gut, wie die thierische, auch ohne Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung bestehen; nur daß sie dann keine menschliche Seele wäre. Jenes Streben kann mithin nur von einer ursprünglichen Bestimmung der Seele zur Selbstheit ausgehen, von einer Bestimmung also, welche der Seele die Aufgabe stellt, sich zur Selbstheit zu entwickeln und als Selbst sich zu bethätigen. Diese Bestimmung afficirt die Seele und äußert sich damit in einem Gefühl; und dies Gefühl, weil es von einer Zweckbestimmung, einer Aufgabe und damit von einem Seynsollenden hervorgerufen wird, kann nur ein Gefühl des Sollens seyn, dasselbe Gefühl, das als Basis der ethischen Natur des Menschen sich erwiesen hat. Nun erst, von diesem Nachweis, vom Standpunkte der Ethik aus, erklärt es sich vollkommen, woher und warum die Seele das Streben besitzt, ihr Selbst gegenüber ihren einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Trieben, wie allen Einwirkungen von außen, geltend zu machen und damit ihre Kraft der Selbstbestimmung, ihre Willensfreiheit, zur Ausübung zu bringen. Sie besitzt dies Streben nur, sie entwickelt sich zum Selbstbewußtseyn und Selbstwollen nur, weil der Mensch zur Sittlichkeit bestimmt ist, und weil die Sittlichkeit ohne Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung unmöglich ist. Das Gefühl des Sollens erregt aber dies Streben nur dadurch, daß es die Selbständigkeit und Selbstbestimmung selbst als ein Seynsollendes bezeichnet, d. h. es ist eben selber zunächst und principaliter das Gefühl, sich frei und selbständig bestimmen zu sollen. Die Andeutung dessen, wozu die Seele sich bestimmen,

was sie wollen solle, liegt zwar ebenfalls in ihm, weil in der ethischen Bestimmung als solcher, bildet aber doch erst das zweite Moment seines Inhalts, das dem ersten nur darum eingefügt ist, weil ein Wollen ohne bestimmten Inhalt unmöglich ist. — Selbstbewußtseyn und Freiheit der Selbstbestimmung, d. h. die äußere Möglichkeit und die innere Fähigkeit der Seele, ihr Selbst geltend zu machen und damit ihre Selbstheit zu verwirklichen, bleibt mithin immer das Erste, was sie zu erringen suchen muß, weil es die Bedingung nicht nur alles ethischen Wollens und Handelns, sondern auch der Existenz des Menschen als Menschen (als Subjects) ist. —

Ist es so, ist die Subjectivität des Menschen die Grundbedingung für die Realisirung der ethischen Ideen wie seiner menschlichen Existenz überhaupt, so ist damit Alles, was zur Erhaltung, Entwickelung, Bethätigung der Subjectivität jedes Menschen erforderlich ist, als gleich nothwendige Bedingung mitgesetzt. Jene Grundbedingung umfaßt mithin in sich alle zu ihrer eignen Verwirklichung nothwendigen Mittel und Wege, so weit dieselben durch menschliche Kraft und Thätigkeit zu beschaffen sind, also alle die Bestrebungen, Willensacte, Handlungen, welche die Erhaltung, Entwickelung und Bethätigung der Subjectivität in ihren natürlichen wie ethischen Beziehungen ermöglichen, und mithin die Unterlassung aller derer, welche sie unmöglich machen.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft des Naturrechts, nachzuweisen, worin diese Bedingungen bestehen, daß und wie sie zu erfüllen sind, und daß und inwiefern das Recht seinem allgemeinen Begriffe nach aufgeht in der erzwingbaren allgemeinen Verpflichtung, diese Bedingungen herzustellen, aufrecht zu erhalten und als Normen alles menschlichen Thuns und Lassens zu respectiren. Da die Subjectivität Naturbestimmung des menschlichen Wesens ist, so wird jeder Mensch von Natur, von selbst nach der Bethätigung seiner Subjectivität und damit nach Beschaffung der Mittel und Bedingungen derselben streben. Darauf beruht die Naturseite, die im engern Sinne natürliche Basis des Naturrechts. Aber von Natur strebt jeder Mensch nur nach der Bethätigung und Geltendmachung seiner Subjectivität. Daß er auch verpflichtet sey, die Subjectivität jedes andern Menschen zu respec-

tiren und daher seiner Seits zu thun hat, was die Bethätigung derselben ermöglicht, zu unterlassen, was sie unmöglich machen würde, folgt nur aus der ethischen Seite des menschlichen Wesens, nur daraus, daß er seine ethische Bestimmung nur im Zusammenleben und Zusammenwirken mit allen andern Menschen zu erreichen vermag. Er muß zwar auch um seiner natürlichen Existenz willen mit andern Menschen zusammenleben; aber daraus folgt nicht, daß er verpflichtet sey, die Subjectivität jedes andern Menschen zu respectiren und der seinigen gleich zu achten. Das folgt nur aus seiner ethischen Verpflichtung und bildet daher die ethische Seite, die ethische Basis des Naturrechts. Beide gehören ebenso untrennbar zusammen wie die natürliche und die ethische Seite der menschlichen Subjectivität selbst, die das Grundprincip des Naturrechts bilden.*) Und daher genügt, wie sich zeigen wird, das Recht für sich allein nicht, um sich geltend zu machen und in Geltung zu erhalten, sondern weist selber auf die rechtliche Gesinnung und damit auf die Sittlichkeit hin, weil es ihrer bedarf um als natürliches wie als positives Recht (Gesetz) zu bestehen.

Darum läßt sich die Wissenschaft des Naturrechts nicht entwickeln und begründen, bevor nicht dargethan ist, daß der Mensch von Natur nicht nur Subject ist, sondern auch seine natürliche Subjectivität mit seiner ethischen Wesenheit in Eins zusammenfällt, bevor also nicht dargethan ist, wie wir zum Bewußtseyn unsrer ethischen Wesenheit, zum Bewußtseyn der Pflicht und der ethischen Normativbegriffe unsres Wollens und Thuns, kurz zu einem ethischen Inhalt unsres Bewußtseyns überhaupt gelangen. Jede Bearbeitung des Naturrechts, die einen andern Weg ein-

*) Dies Princip aller Rechtsphilosophie, das ich bereits vor fast dreißig Jahren in einer naturrechtlichen Skizze entwickelt habe (s. die Abhandlung über den speculativen Begriff der politischen Freiheit in Fichte's Zeitschrift für Philos. ꝛc. Bd. X, 1843), hat neuerdings E. Mulford in seinem trefflichen Werke: The Nation etc. New-York (Hurd & Houghton), principiell anerkannt, wenn er erklärt: Rights belong to man, since in his nature he is constituted as a person, und hinzufügt: one whose action is self-determined is a person; nur hat er leider die einzelnen Rechte nicht aus dem Principe auch deducirt. —

ſchlägt oder jenen Nachweis nur mangelhaft führt, vermag daher ihrer Aufgabe nicht zu genügen. Darum war es nothwendig, die Unterſuchungen, die wir bisher geführt haben, als erſten grundlegenden Theil den einzelnen Disciplinen der praktiſchen Philoſophie, dem Naturrecht wie der Ethik und Aeſthetik, vorauszuſchicken. —

Die einzelnen Disciplinen der praktiſchen Philoſophie.

Erſter Theil.

Das Naturrecht.

Justitia fundamentum regnorum.

I.

Der Begriff des Rechts. Die Rechtspflicht und die Rechtsbefugniß.

Wir civilisirten Menschen wissen alle, was Recht ist aus der Erfahrung, aus der mehr oder minder genauen Kenntniß der von der Staatsgewalt ausgegangenen und aufrecht erhaltenen Gesetze. Was das Gesetz den Bürgern des Staats in Betreff ihres Thuns und Lassens als Befugniß zuerkennt und als Pflicht auferlegt, ist das bestehende oder das sogenannte positive Recht, welches gilt wie auch sein Inhalt beschaffen seyn möge.

Das positive Recht rein als solches hat keinen andern Grund als das Gesetz, d. h. die von der Staatsgewalt promulgirte Erklärung, daß es Recht sey und daß sie mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln seine Geltung und Befolgung durchsetzen werde. Nicht erst die Philosophie, nicht erst die Rechtswissenschaft, sondern der dem Menschen eingeborene Wissenstrieb, der ihn nach der intellectuellen Seite vom Thiere unterscheidet, erhebt daher die Frage nach dem Grunde des Gesetzes und der es aufstellenden und seine Befolgung heischenden Staatsgewalt selber. Die Frage aber: warum Recht sey was die bestehende Staatsgewalt dafür erklärt, involvirt unmittelbar die zweite: ob Recht sey was die Staatsgewalt dafür erklärt. Und diese Frage läßt die doppelte Möglichkeit offen, daß es im Grunde überhaupt kein Recht gebe, oder daß doch etwas Andres Recht sey als was die bestehende Gesetzgebung dafür erachtet.

Mit den Versuchen des Wissenstriebes, diese Frage zu beantworten, ist implicite, wenn auch nicht die Wissenschaft, doch der Begriff des sogenannten Naturrechts geboren. Denn die Frage

selber fragt nur in andrer Form danach, ob es ein Naturrecht gebe oder nicht. Wird sie bejaht, d. h. lautet die Antwort dahin, daß die Staatsgewalt und das von ihr proclamirte Recht einen Grund habe, so ist eben damit behauptet, daß es ein Naturrecht gebe: denn der Grund des Bestehens der Staatsgewalt und damit der Geltung des von ihr sanctionirten Rechts fällt in Eins zusammen mit dem Begriff des Naturrechts. Wird die Frage verneint, so ist damit zugleich die Annahme des Naturrechts verneint. Denn hat die bestehende Staatsgewalt und damit die Geltung ihrer Gesetze keinen Grund, ist sie nur ein Erzeugniß des Zufalls oder der Willkür und Gewalt, so giebt es kein Recht an sich, kein Recht, das seine Gültigkeit in sich selbst trüge, sondern Alles, was mit diesem Namen bezeichnet würde, wäre ebenfalls nur ein Product des Zufalls oder der Willkür, das so, aber auch anders seyn könnte, und das daher Jeder, der die Macht dazu hätte, beliebig ändern könnte und dürfte.

Wer dieser ebenso einfachen wie unwiderleglichen Reflexion entgegentritt und trotz ihrer zwingenden Consequenz nur das positive Recht als Recht gelten lassen will, mit dem läßt sich nicht streiten. Denn er leugnet das Naturrecht nicht aus Gründen, sondern weil er nicht will, daß es ein Naturrecht gebe, weil er will, daß Gewalt und Willkür Recht sey: stat pro ratione voluntas.

Ich weiß wohl, daß man Scheingründe vorführt, daß man behauptet: von Natur sey eben der Mensch gewaltthätig, willkürlich, sich Alles anmaßend was seinen Bedürfnissen, Trieben und Begierden Befriedigung gewährt. Das Naturrecht sey daher das Recht Aller auf Alles, mithin das Recht des Stärkeren, die Herrschaft der Gewalt, der Krieg Aller gegen Alle (Hobbes), der allgemeine Kampf um das Daseyn (Darwin). Dieser Zustand könne nicht dauern, da er zur Vernichtung des Menschengeschlechts führen würde. Mit der Aufhebung desselben, wie und wodurch sie auch geschehen möge, mit der Beschränkung der Gewalt und Willkür des Einzelnen auf ein bestimmtes Maaß, also erst mit der Beseitigung des Naturrechts und Ersetzung desselben durch das positive Recht, könne von Sicherheit, Gesetzlichkeit und Ordnung, von einer rechtlichen Gestaltung der menschlichen Verhältnisse die Rede seyn. Das positive Recht verdiene mithin allein den Namen des Rechts. — Diese auf den Namen Hobbes getaufte Doctrin (auf

die auch v. Kirchmann's Autoritätsprincip zurückführt) verdient kaum eine ernsthafte Widerlegung. Ihre Prämisse: der Mensch sey von Natur gewaltthätig, willkürlich, der Sklave seiner Triebe und Begierden, also ein bloßes, wenn auch höher begabtes Thier, ist eine völlig unbegründete und unbegründbare Behauptung. Einen Krieg Aller gegen Alle, einen allgemeinen Kampf um's Daseyn, giebt es selbst unter den rohesten Wilden nicht, und hat es nach Allem, was wir von den ersten Anfängen des Menschengeschlechts durch Schluß und Folgerung zu wissen vermögen, nie gegeben. Wäre die Prämisse richtig, wäre der Mensch von Natur auf Gewaltthat, Willkür, Anmaßung, ohne ein ursprüngliches Gegengewicht angelegt, so würde folgen, daß — wie ein Thier nur durch Gewaltmittel gebändigt, gezähmt und erzogen werden kann, — die Gewalt des Einzelnen nur durch eine höhere Gewalt, die Willkür nur durch eine stärkere Willkür überwunden werden, also auch die Beschränkung der Gewalt und Willkür der Einzelnen nur von einer höheren Gewalt und Willkür ausgehen könnte, daß also — abgesehen von der unbeantwortlichen Frage, wo diese höhere, den allgemeinen, in allen Menschen (weil in der menschlichen Natur) liegenden Widerstand bewältigende Gewalt herkommen solle, — das damit gegründete positive Recht nur Gewalt an die Stelle der Gewalt, Willkür an die Stelle der Willkür setzen, — d. h. daß es bei dem Satze: Gewalt und Willkür ist Recht, schlechthin bleiben würde. —

Diese Bemerkungen werden genügen, um den noch vielfach herrschenden Grundirrthum, daß das positive Recht allein Recht sey, zu widerlegen. Ich constatire indeß bei dieser Gelegenheit die auffallende Thatsache, daß der moderne Naturalismus und Materialismus, obwohl er nicht nur die Willensfreiheit und jede ursprüngliche ethische Anlage des Menschen leugnet, sondern ihn nur als einen höher entwickelten Blutsverwandten des Affen gelten läßt, obwohl er also consequenter Weise die Hobbes'sche Doctrin von der Nothwendigkeit und Rechtsbeständigkeit der Gewaltherrschaft anerkennen müßte, doch nicht den Muth der Wahrheit besitzt, sondern die Consequenzen seiner Ansicht durch sophistische Verdrehungen und unhaltbare Ausflüchte zu umgehen sucht und meist in das wüste demagogische Geschrei nach dem höchsten Maaße der Freiheit, die er principiell leugnet, vollständig einstimmt. —

Ich habe nicht die Absicht, die bisherigen Versuche einer wissenschaftlichen Begründung des Naturrechts von neuem der Kritik zu unterziehen. Die gegenwärtige Philosophie geht ohnehin fast ganz in Kritik und kritische Reflexion auf, und meint schon Großes geleistet zu haben, wenn sie die Schwächen der bisherigen Theorieen aufgedeckt hat, ohne zu bedenken, daß Niederreißen viel leichter ist als Aufbauen, und daß aus der Widerlegung der einen Theorie noch keineswegs die Wahrheit der andern folgt. Außerdem giebt es im Grunde nur zwei principiell verschiedene Naturrechts-Theorieen. Sie unterscheiden sich einfach durch den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Menschen, d. h. dadurch, daß die Einen das Naturrecht auf die natürlichen Triebe und Strebungen, die Andern auf die ursprüngliche ethische Anlage des Menschen zu gründen suchen. Die erste Klasse glaube ich bereits in der grundlegenden Einleitung im Allgemeinen widerlegt zu haben, durch den Nachweis, daß aus den natürlichen Bedürfnissen, Trieben und Strebungen das Hauptmoment im Begriff des Rechts, das Moment der Verpflichtung zum Gehorsam gegen seine Gebote, unmöglich abgeleitet werden kann, weil sie nichts davon enthalten. Es wird weniger Worte bedürfen, um diese Theorieen auch im Einzelnen, in ihren besondern Fassungen zu widerlegen.

Das Paradigma derselben, weil die consequenteste Durchführung ihres Princips, ist wiederum Hobbes' erwähnte Lehre vom Naturzustande des Menschen als einem Krieg Aller gegen Alle. Fehlt dem Menschen alle ursprünglich ethische Anlage mit den mittelbar oder unmittelbar aus ihr fließenden Gefühlen, Strebungen und Anschauungen, ist er also von Natur nur ein klügeres Thier, so wird er auch nur aus „Furcht" vor größeren Nachtheilen die gewaltsame Beschränkung seiner Willkür, seiner Gelüste und Begierden durch eine zu diesem Behufe eingesetzte höhere Gewalt sich gefallen lassen. Allein die Furcht ist wohl ein Motiv, aber ich bin nicht verpflichtet, mich zu fürchten und aus Furcht das Eine zu thun, das Andre zu unterlassen. —

Es ist nur eine andre Wendung der Hobbes'schen Doctrin, wenn Spinoza erklärt: Der Mensch, wie jedes Wesen, strebe von Natur danach, seine Perfection oder Realität, d. h. seine ihm inhärirende Causalität, Kraft und Macht, nicht nur zu erhalten,

ſondern auch zu erhöhen. Da dieſes das allgemeine Naturgeſetz ſey, ſo habe auch Jeder ein Recht, ſeine Macht ſo weit wie möglich auszudehnen: ſein Recht ſey ſeine Macht, und umgekehrt, ſo weit ſeine Macht reiche, ſoweit reiche ſein Recht. Nun wachſe aber die Macht jedes Einzelnen in demſelben Maaße, in welchem ſie mit der Macht einer geringern oder größern Zahl Andrer ſich vereinige und zuſammenwirke. Alſo liege es in dem Streben jedes Menſchen nach Erhöhung ſeiner Macht und damit ſeines Rechts unmittelbar, daß alle nach der Herſtellung einer ſolchen Vereinigung, nach Uebereinſtimmung und Gemeinſamkeit des Wirkens trachten werden. Damit entſtehe von ſelber das Recht. Denn das Recht als die dieſe Vereinigung ſchützende und regelnde Satzung ſey eben die Bedingung des Beſtehens der Vereinigung, das Beſtehen derſelben der Grund und Zweck des Rechts. — Allein abgeſehen davon, daß es nach dieſer Theorie ganz von der Willkür des Einzelnen abhängt, ob und unter welchen Bedingungen er mit Andern ſich einigen will, und daß das Recht als bloßes Mittel der Machterhöhung ganz und gar durch ſeinen Zweck bedingt und beſtimmt iſt, alſo auch jede ausführbare Gewaltthat, wenn ſie nur die Macht erhöht, erlaubt ſeyn würde, — ſo fehlt wiederum das Hauptmoment des Rechtsbegriffs: das Streben nach Machterhöhung iſt wohl ein Impuls, den ich zum Motiv meines Handelns machen kann, aber ich bin offenbar ſo wenig verpflichtet danach zu ſtreben wie mich zu fürchten.

Ebenſo iſt es nur eine ſophiſtiſche Vertheidigung und trügeriſche Umhüllung des Satzes: Macht iſt Recht, wenn es K. L. v. Haller für die ewige unveränderliche Ordnung Gottes, für das unverbrüchliche „Naturgeſetz", das ſtets und überall gewaltet habe und noch walte, erklärt, daß urſprünglich, von Natur „die einen Menſchen abhängig, die andern unabhängig, die einen dienſtbar, die andern frei" ſeyen, und daß daher „der Ueberlegene" auch von Natur dazu getrieben werde, ſich der Herrſchaft zu bemächtigen, der „Bedürftige", ihm und ſeinen Befehlen zu gehorſamen. Unterſtützt werde dieſer natürliche Trieb durch den ebenſo naturgemäßen Zug, daß „Ueberlegenheit das Gemüth veredle", und durch die entſprechende Gemüthsanlage des Bedürftigen, „der Leitung des Mächtigern auch gern zu folgen." Zu leiten und zu herrſchen ſey daher das Recht und die Pflicht des Ueberlegenen, beherrſcht zu werden und zu gehorchen das Recht und die Pflicht des Bedürftigen. Auf

dieſen Naturunterſchied von Freien und Dienſtbaren, Herren und Knechten, gründe ſich das Recht der Staatsgewalt, das alleinige, urſprüngliche, von jeher und für immer geltende Recht: von einem andern könne nicht die Rede ſeyn. — Die Behauptung, Ueberlegenheit veredle das Gemüth, die dem Rechte des Stärkeren einen ethiſchen Schein geben ſoll, iſt eine einfache, den ſchlagendſten Thatſachen widerſprechende Unwahrheit. Und aus der allerdings angebornen Ungleichheit, aus dem hier größeren, dort geringeren Maaße der Kräfte und Fähigkeiten der Menſchen folgt offenbar nicht die angeborene Herrſchaft des Plus über das Minus. Es iſt durchaus nicht einzuſehen, warum ich bloß darum, weil ich weniger Kraft und Fähigkeit habe, als ein Andrer, meinen Willen dem des Andern unterordnen ſolle und müſſe, da der Wille bei jedem beliebigen Quantum der Kräfte und Fähigkeiten als ſelbſtändiger Wille beſtehen kann und der ſchwächſte Wille meiſt gerade der eigenſinnigſte iſt. Außerdem würde den gleich Fähigen die gleiche Herrſchaft zukommen; keiner von ihnen hätte mithin ein Recht gegen den Andern; ſie würden einander völlig rechtlos gegenüberſtehen und die Folge würde der perennirende Kampf um die Herrſchaft ſeyn. Jedenfalls leuchtet wiederum ein, daß der „Bedürftige", mag auch das Gefühl ſeiner Schwäche immerhin zum Motiv für ihn werden, ſich leiten zu laſſen, doch keineswegs dazu verpflichtet iſt, ebenſowenig wie der „Ueberlegene", die leitende Macht auszuüben.

Hugo Grotius, der Gründer der Wiſſenſchaft des Naturrechts als einer ſelbſtändigen Disciplin, baſirte es bekanntlich auf das Bedürfniß und den Trieb der Vergeſellſchaftung der Menſchen. Allein ſo mächtig auch dies leibliche wie pſychiſche Bedürfniß hiſtoriſch zur Gründung rechtlicher Zuſtände und nationaler (ſtaatlicher) Verbände mitgewirkt habe, — das Recht iſt ſicherlich nicht aus ihm entſprungen, ſondern vielmehr die Bedingung und Vorausſetzung der Möglichkeit wie der Verwirklichung des Zuſammenlebens der Menſchen. Im bloßen Bedürfniß liegt weder eine Befugniß noch eine Verpflichtung es zu befriedigen, kann alſo auch nicht aus ihm abgeleitet werden. Das Kind bedarf freilich der Erziehung und Leitung; aber daraus folgt weder das Recht, ſie zu fordern, noch die Pflicht, ſich ihr zu unterwerfen, ebenſowenig wie das Recht und die Pflicht der Eltern, ſie zu leiſten. Trotz des dringenden Bedürfniſſes bin ich bloß um des Bedürfniſſes willen nicht verpflichtet zu

essen und zu trinken, also auch nicht, mit andern Menschen eine gesellschaftliche Verbindung einzugehen und den Bedingungen derselben mich zu unterwerfen. Das Bedürfniß enthält wohl einen Impuls dazu und der Impuls mag zum Motive werden; aber so lange mir nicht nachgewiesen ist, daß ich verpflichtet sey, dem Impulse Folge zu leisten, ist die Vergesellschaftung und das in ihr sich bildende oder von ihr aufgestellte Recht ein Product der Willkür, das als solches beliebig abgeändert, umgestoßen und wieder hergestellt werden kann.

Denselben Einwürfen erliegt Rousseau's Contrât social. Bin ich nicht verpflichtet, einen solchen Vertrag zu schließen, und nachdem ich ihn geschlossen, ihn auch zu halten, bin ich also nicht verpflichtet, meinen Willen der sogenannten volonté générale — deren Existenz und Inhalt ohnehin erst nachzuweisen wäre — unterzuordnen, geschweige denn mich den Willensbeschlüssen einer bloßen Majorität Andrer zu fügen, so schwebt der contrât social in der Luft, und das Recht, das aus ihm hervorgeht, ist nur Willkür, der Zwang, den er der Minorität auferlegt, nur Gewalt.

Ebensowenig wie das bloße Bedürfniß mich verpflichtet es auch zu befriedigen, bin ich verpflichtet, „Alles zu thun, was das menschliche Leben möglichst lang und glücklich macht d. h. was mir Ruhm, Annehmlichkeit und Ueberfluß an Allem bringt", — wie Thomasius das oberste Princip der Pflichtenlehre überhaupt und zugleich den ersten Grundsatz des jus naturale et gentium formulirte. So mächtig und allgemein auch der Trieb nach Glückseligkeit waltet, er ist und bleibt ein bloßer Trieb, dem ich auch nicht folgen, den ich auf richtige oder falsche Weise befriedigen kann, und von dem sich daher nicht darthun läßt, weder daß ich ihn überhaupt, noch daß ich ihn nur auf diese und keine andre Art zu befriedigen verpflichtet sey.

Keine Theorie, die auf das Bedürfniß und den Trieb sich basirt, kann der Alternative entgehen: entweder der Mensch muß dem natürlichen Impulse des Bedürfnisses Folge leisten, — und dann giebt es kein Recht, sowenig unter den Menschen wie unter den Thieren und Pflanzen: die Naturnothwendigkeit schließt den Rechtsbegriff schlechthin aus; — oder die natürlichen Triebe sind unter die Botmäßigkeit des menschlichen Willens gestellt, — und dann fordert der Rechtsbegriff den Nachweis, daß und warum der

Mensch dem Triebe zu folgen, resp. ihn in dieser bestimmten Form zu befriedigen habe, — ein Nachweis, der sich nicht führen läßt, weil er der Prämisse, daß der Trieb unter die Botmäßigkeit des Willens gestellt sey, widerspricht.

Kant wendet sich daher an die Willkür selbst und will das Recht aus der „Freiheit der Willkür" ableiten, indem er definirt: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann", und sonach sey „eine jede Handlung (oder überhaupt jeder Zustand) eines Menschen recht, die (oder nach deren Maxime) die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann.*) Diese Begriffsbestimmung steht auf dem Uebergangspunkte von den natürlichen zu den ethischen Naturrechts-Theorieen. Denn der Begriff der Willensfreiheit ist zwar an sich kein ethischer Begriff, wohl aber, wie gezeigt, die Bedingung und Voraussetzung alles Rechts und aller Sittlichkeit. Allein eben darum, weil sie bloße Bedingung ist, läßt sich von ihr aus, von der bloßen Macht oder Fähigkeit des Willens sich so oder anders zu entschließen, d. h. von der Willkür, die an sich gar keinen Inhalt hat, sondern ihn selber erst setzt, nicht zum Begriff des Rechts und der Sittlichkeit gelangen. Abgesehen davon, daß Kant das Zusammenleben der Menschen stillschweigend voraussetzt, ohne die Verpflichtung dazu nachzuweisen, setzt er auch ohne Weiteres voraus, daß ich verpflichtet sey, den Bedingungen, unter denen allein meine Freiheit der Willkür mit der jedes Andern zusammenbestehen kann, mich zu unterwerfen. Aber ich bin offenbar bloß darum, weil ich die Fähigkeit und auch wohl den Trieb habe, meinen freien Willen geltend zu machen, noch keineswegs verpflichtet, dem Triebe zu folgen und die Fähigkeit auszuüben, noch die aufgestellten Bedingungen der Ausübung derselben anzuerkennen. Da aus der an sich völlig inhaltlosen Willkür sich schlechthin nichts folgern läßt, so läßt sich von ihr aus auch nicht bestimmen, was für das Zusammenbestehen der Freiheit eines Jeden mit Jedermanns Freiheit erforderlich sey, weder was dasselbe ermögliche und

*) Wenn Hegel's Definition: „Dies, daß ein Daseyn überhaupt Daseyn des freien Willens sey, ist das Recht", überhaupt einen Sinn hat, kann sie nur dasselbe besagen, was Kant behauptet.

fördere noch was es hindere. Die Bedingungen deſſelben, wie und von wem ſie auch aufgeſtellt ſeyen, würden mithin nur willkürliche Satzungen, ihre zwangsweiſe Durchführung nur Gewalt ſeyn.

Auch der Mittelbegriff der Freiheit hilft uns ſonach nicht aus der rechtloſen Sphäre der Willkür und Gewalt heraus. Es war daher ein großer Fortſchritt der Rechtsphiloſophie, als man in neuerer Zeit begann, den Urſprung des Rechts in der ethiſchen Natur des Menſchen zu ſuchen. Der Erſte, welcher im Allgemeinen das Richtige traf, war K. C. F. Krauſe, wenn er das Recht für „das organiſche Ganze der äußern Bedingungen des Vernunftlebens" erklärte; und noch näher traf zum Ziele C. Henrici, wenn er definirte: „Recht ſey, was der Idee der Unverletzbarkeit der materiellen weſentlichen Bedingungen des moraliſchen Menſchenthums, d. h. der menſchlichen Perſönlichkeit nach ihrer Exiſtenz und ihrer Vervollkommnung oder der unveräußerlichen Menſchengüter, im äußerlichen menſchlichen Verkehr entſpricht." Dem Vorgange Krauſe's folgten nicht nur deſſen Schüler, nicht nur Schleiermacher und Herbart, ſondern auch F. J. Stahl, L. A. Warnkönig, J. U. Wirth; J. H. v. Fichte, H. M. Chalybäus, A. Trendelenburg u. A. Und in der That leuchtet von ſelbſt ein: iſt das Recht nur Recht, unterſchieden von Willkür und Gewalt, wenn und ſoweit es eine den Willen verpflichtende Kraft in ſich trägt, ſo ſtellt ſich Jeder, der von Recht ſpricht und weiß was er ſagt, auf den ethiſchen Standpunkt, auf den Boden des Seynſollenden.*) Alle naturaliſtiſchen und materialiſtiſchen Doctrinen können daher nur durch Inconſequenz, durch Unklarheit und Confuſion oder durch ſophiſtiſche Erſchleichungen vor der Identificirung von Recht und Gewalt ſich ſchützen.

*) Krauſe und ſeine verdienſtvollen Schüler, H. Ahrens und K. D. A. Röder, verlieren ſich in's Unbeſtimmbare, wenn ſie den Begriff des Rechts ſo weit ausdehnen, daß er über den Kreis der Bedingungen der ethiſchen Exiſtenz, der ethiſchen Entwickelung und des ethiſchen Zuſammenlebens der Menſchen hinausreicht. Das Recht muß auf dieſen durch den Begriff des Ethiſchen beſtimmten Kreis von Bedingungen beſchränkt werden, weil der Begriff des Seynſollenden und der Begriff des Ethiſchen ſich ſchlechthin decken, weil es alſo außerhalb der Sphäre des Ethiſchen kein Sollen, keine Verpflichtung giebt, und weil mithin nur denjenigen Bedingungen, durch welche das ethiſche Daſeyn des Menſchen im oben angegebenen Sinne bedingt iſt, eine den Willen verpflichtende Kraft zukommen kann.

Die ethiſchen Naturrechts-Theorieen haben die doppelte Aufgabe: 1) die Willensfreiheit und die ethiſchen Normativbegriffe nach Urſprung, Form und Inhalt wiſſenſchaftlich zu begründen; und 2) die Gränzlinie zwiſchen den Gebieten des (juriſtiſchen) Rechts und der Sittlichkeit (Moralität) genau und richtig zu beſtimmen. Daß die erſte Aufgabe in den bisherigen Verſuchen noch nicht gelöſt iſt, habe ich in der grundlegenden Einleitung zu zeigen geſucht. Aber auch die zweite Aufgabe iſt meines Erachtens noch immer Problem. Während man früher Recht und Sittlichkeit wider die Natur der Sache auseinander geriſſen hat, iſt man neuerdings geneigt, beide zu vermiſchen oder ſie doch in ein Verhältniß zu ſtellen, das keine feſte Scheidelinie zuläßt. Selbſt da wo der Rechtsbegriff im Weſentlichen richtig gefaßt und ausdrücklich anerkannt wird, daß das erzwingbare Recht, obwohl es in der ethiſchen Natur des Menſchen wurzelt, doch von der freien Sittlichkeit wohl zu unterſcheiden ſey, wird dieſer Unterſchied doch wieder verwiſcht durch die ihm widerſprechende Behauptung, daß das Recht ein, wenn auch untergeordneter, Theil des Sittengeſetzes ſey (Röder), oder daß es nur im ſittlichen Ganzen entſtehen und beſtehen und daher das Daſeyn beſtimmter ſittlicher Verhältniſſe und eines Ganzen ſittlicher Gemeinſchaft zu ſeiner Vorausſetzung habe (Trendelenburg). Der Grund dieſer Verwirrung liegt theils in der — oben ſchon nachgewieſenen — vagen und unbeſtimmten Faſſung des Rechtsbegriffs als des bloßen Complexes der Bedingungen der ethiſchen Exiſtenz des Menſchen, — Bedingungen, die damit nicht nur ohne Weiteres vorausgeſetzt, ſondern auch nicht definirt, unter keinen beſtimmten Begriff gebracht werden, — theils in dem mangelnden Nachweis, wie wir zum Bewußtſeyn unſrer ethiſchen Natur, zu unſern ethiſchen Begriffen gelangen. Ohne mich auf eine ſpecielle Widerlegung der Begriffsverwechſelungen und irrigen Begriffsbeſtimmungen einzulaſſen, welche jener Vermiſchung und Verwirrung zu Grunde liegen, begnüge ich mich, nachzuweiſen, daß und warum die Gebiete des Rechts und der Moralität, trotz ihrer unlösbaren Zuſammengehörigkeit, doch ſtreng auseinander zu halten ſind.

Es iſt allgemein anerkannt, daß die Erzwingbarkeit deſſen, was das Recht fordert, ein nothwendiges Moment im Begriff des Rechts iſt, d. h. daß das Recht zwar nicht erſt durch die Erzwingbarkeit

Recht wird, noch bloß um der Erzwingbarkeit willen anzuerkennen und zu befolgen ist, wohl aber daß dem Inhalt des Rechts seiner Natur nach die Bestimmung inhärirt, erzwungen werden zu *können* und zu *dürfen*, daß also der Rechtszwang selber *Recht* ist. Und in der That leuchtet ja von selbst ein: Käme dem Rechte diese Befugniß des Zwanges nicht zu, wäre also der Zwang, wie und von wem er auch ausgeübt würde, nur Willkür und Gewalt, also Unrecht, und hinge es demnach *rechtlich* von mir ab, ob ich dem Rechtsgebote, keinen Andern zu tödten, zu berauben ꝛc. gehorsamen wolle oder nicht, so wäre der Krieg Aller gegen Alle zwar nicht selber Recht und rechtmäßig, aber doch rechtlich möglich, weil ohne Unrecht nicht zu verhindern. Diese Möglichkeit kann Niemand zulassen, der die ethische Natur des Menschen anerkennt und demgemäß behaupten muß, daß der Mensch Alles thun *solle* und mithin auch Alles thun *dürfe*, was unumgänglich nothwendig ist und geschehen muß, wenn es möglich seyn soll, das Sittengesetz zu erfüllen, seine Bestimmung zu erreichen. Ist dies Ziel Grund und Zweck des menschlichen Daseyns, so ist es die erste unbedingte Pflicht und damit das erste unbedingte und mithin unbeschränkbare Recht des Menschen, mit *allen* ihm zu Gebote stehenden Mitteln die Erreichbarkeit des Ziels zu sichern, die Hindernisse, die ihr im Wege stehen, zu beseitigen, die Bedingungen, unter denen allein es erreicht werden kann, herzustellen und aufrecht zu erhalten. Hier, aber nur hier, gilt der Satz: der Zweck heiligt die Mittel. Er gilt einfach darum, weil mit der Unmöglichkeit, das Sittengesetz zu befolgen, das Sittengesetz selber aufgehoben ist. Mit der Aufhebung des Sittengesetzes fällt aber auch jedes sittliche Einzelgebot hinweg, also auch der Satz, daß der Zweck die Mittel *nicht* heilige. So lange es unmöglich ist, das Sittengesetz überhaupt zu erfüllen, kann mithin von der Befolgung eines das Verhältniß der Mittel zum Zweck bestimmenden Regulativs nicht die Rede seyn. Ist sonach die Möglichkeit, das Sittengesetz zu erfüllen, die Bedingung seiner verpflichtenden Kraft, seiner Gültigkeit und Geltung, und ist die Geltung desselben die Bedingung des menschlichen Daseyns als eines menschlichen, so folgt von selbst, daß die Anwendung aller geeigneten Mittel, um die Geltung des Sittengesetzes zu ermöglichen, nicht bloß erlaubt, sondern *Pflicht* ist. Jeder ist verpflichtet und damit berechtigt, des An-

dern, welcher durch sein Thun die Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich zu machen sucht, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sich zu erwehren. Jeder ist also auch verpflichtet, zu dem wirksamsten Mittel zu greifen und demgemäß seinen Willen, seine Kraft und Thätigkeit mit der aller Andern zu vereinigen zur vollen Durchführung aller geeigneter Mittel für die Herstellung der Bedingungen, von denen die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes abhängt. Giebt es kein andres geeignetes Mittel als die Anwendung von Gewalt, von zwingenden Impulsen, so ist auch sie nicht nur erlaubt, sondern Pflicht und damit Recht. So gewiß der Mensch berechtigt ist, dem reißenden, sein Leben bedrohenden Thiere Gewalt anzuthun, so gewiß ist er berechtigt, auch jedem Menschen, dessen Wollen und Handeln die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes und damit seine Existenz als Mensch, als Subject bedroht, Gewalt anzuthun und nicht nur seinen gewaltthätigen Handlungen Gewalt entgegenzusetzen, sondern auch ihn selber, so lange er den gewaltthätigen Willen kundbar hegt, an der Ausführung desselben durch Gewalt zu hindern. Denn so lange er diesen Willen hegt und kundgiebt, verleugnet er seine menschliche Natur und setzt sich selbst zum reißenden Thier herab: er selber will Thier seyn und eben damit will er selber, daß er auch als Thier behandelt werde. Da er die Gewalt selber will, so geschieht ihm nur sein eigner Wille, wenn an ihm Gewalt geübt wird: er selber thut sich die Gewalt an, die er erleidet. —

Sonach ergiebt sich: ist das Recht seinem Begriffe d. h. seinem Grunde und Zwecke nach die in der ethischen Natur des Menschen liegende Verpflichtung, mit allen geeigneten Mitteln seine Subjectivität und damit die Bedingung der Bedingungen für die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes zu sichern und zu wahren, so folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit, daß zum vollen Begriffe des Rechts das Moment der Erzwingbarkeit, d. h. die Befugniß, durch geeignete Zwangsmittel die Vollziehung und Unterlassung der vom Rechte gebotenen und verbotenen Handlungen zu sichern, nothwendig gehört. An welchen Bedingungen die Ausübung dieser Befugniß hänge, wie weit sie also reiche und auf welche Weise sie auszuüben sey, ist eine weitere, allerdings höchst gewichtige Rechtsfrage, um die es aber hier noch nicht sich handelt. Es kam zunächst darauf an, nur überhaupt die Erzwingbarkeit der Rechts-

forderungen selber als ein Recht, als eine ethische Nothwendigkeit nachzuweisen.

Aus diesem Nachweis aber folgt unmittelbar, daß Recht und Sittlichkeit ebenso eng zusammengehören als streng von einander zu sondern sind. Betrifft das Rechtsgebot den ganzen Kreis der nothwendigen Mittel, die Subjectivität des Menschen, ihre Existenz, Entwickelung, Ausbildung zu sichern, und damit den ganzen Kreis der von der Natur gebotenen wie der vom Menschen erst herzustellenden Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes, so leuchtet ein, daß die Sittlichkeit nicht ohne das Recht bestehen kann, aber auch, daß das Recht nur Recht ist, weil und sofern es Mittel zum Zweck der Sittlichkeit ist; daß also das Rechtsgebot keine Gültigkeit hätte, wenn es kein Sittengesetz gäbe, aber auch, daß das Sittengesetz nicht zur Geltung gelangen könnte, wenn ihm das Rechtsgebot nicht zur Seite stände. Es leuchtet ebenso unmittelbar ein: so gewiß das Mittel überflüssig ist, wenn der Zweck erreicht oder ohne dasselbe erreichbar ist, so gewiß hat das Rechtsgebot nur Geltung, weil und sofern ohne dasselbe die allgemeine, ungestörte Geltung des Sittengesetzes nicht gesichert ist. Wäre das Ziel der Menschheit erreicht, wären alle Menschen zu vollkommener Sittlichkeit gelangt, so würde damit das Rechtsgebot ganz von selbst zwar nicht seine Gültigkeit, wohl aber seine Geltung verlieren: es wäre thatsächlich beseitigt. Nur weil das Ziel noch nicht erreicht, vielleicht (im irdischen Daseyn) nicht erreichbar ist, gilt das Rechtsgebot und muß seine Geltung behalten. Da es aber nur die Mittel und Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes betrifft, so folgt, daß es über den Kreis derselben nicht ausgedehnt werden darf, daß jede weitergehende Rechtsforderung an sich ungültig ist, und daß es also nur solche Handlungen (Willensacte) gebieten und verbieten darf, ohne deren Vollziehung und Unterlassung die Herstellung und Aufrechthaltung jener Bedingungen unmöglich seyn würde. Es folgt weiter, daß der Gehorsam gegen das Rechtsgebot an sich noch keine sittliche Handlung ist, sondern erst sittlich wird, wenn das Recht um seiner selbst willen, weil es Bedingung der Geltung des Sittengesetzes und der Realisirung des Guten ist, frei gewollt und befolgt wird, wenn also das Rechtsgebot aus keinem andern Grunde erfüllt wird, als weil das Sittengesetz es erheischt. Denn da das Sittengesetz die freie Entschließung fordert

und nur denjenigen Willen als sittlich gelten läßt, der das Sittlichgebotene um seiner *selbst* willen thut, so ist ein Gehorsam, der nur in Folge von Zwang oder aus Furcht vor den angedrohten Uebeln dem Rechtsgebot sich fügt, zwar wohl rechtlich gültig, aber sittlich ungültig.

Daraus aber folgt, daß das Recht auf keine Weise in die Sphäre der Sittlichkeit hinübergreifen darf. Denn da es selber nur da ist, um die Geltung des Sittengesetzes zu ermöglichen, und sein Gebiet nur so weit sich erstreckt, als die *Erzwingbarkeit* seiner Forderungen reicht, das Sittengesetz dagegen, um dessentwillen das Recht gilt und besteht, die *freiwillige* Befolgung seiner Gebote erheischt, so ist es offenbar Unrecht, weil dem Begriffe des Rechts widersprechend, die sittlichen Gebote zu Rechtsgeboten zu erniedrigen, indem man ihre Erfüllung durch Androhung von Uebeln (Strafen) oder durch Aussetzung von Belohnungen zu erzwingen sucht. Und da die sittliche That nur durch die Gesinnung, die Motive und Zwecke ihres Urhebers sittlich ist, die Sittlichkeit mithin ganz und gar in das *innere* (geistige) Wesen und Leben des Menschen fällt, und daher nicht nur jedem Zwange schlechthin unzugänglich ist, sondern auch die inneren Bedingungen ihres Bestehens in sich selbst trägt und mitbringen muß, so *kann* das Recht nur die *äußern* Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes und damit der Sittlichkeit betreffen. Es *kann* mithin nur die Vollziehung und Unterlassung bestimmter *Handlungen* und der ihnen zu Grunde liegenden Willensacte fordern; es *darf* weder Motive und Absichten noch Gesinnungen und Ueberzeugungen gebieten. Denn damit griffe es in's Gebiet der freien Sittlichkeit hinüber und stellte Forderungen, die schlechthin unerzwingbar sind, widerspräche mithin seinem eignen Begriffe. Wer daher das Rechtsgesetz als einen Theil des Sittengesetzes betrachtet, so daß was das Sittengesetz heischt, auch für das Rechtsgesetz gilt, wer demgemäß für die Erfüllung des Rechtsgebots die sittliche Gesinnung fordert oder, was dasselbe ist, die (bloße) Absich und das Motiv unter den Zwang des Rechtsgesetzes stellt, de vermischt zum unberechenbaren Schaden der Sittlichkeit wie d Rechts die beiden Gebiete, der muß consequenter Weise das Re der Gewissensfreiheit leugnen, Glaubens- und Sittengerichte e setzen, und die Ueberzeugungen und Gesinnungen mit Stro

belegen. Das Sittengesetz fordert freilich die rechtliche Gesinnung, die Erfüllung des Rechts um des Rechts willen. Aber dasselbe Sittengesetz erheischt als die Bedingung aller Sittlichkeit die Freiheit der Entschließung, also die Freiheit der Gesinnung, der Motive und Absichten, aus denen der Entschluß entspringt. Das Recht der Gewissensfreiheit ist sonach ein Grund- und Urrecht, das anerkannt, gesichert und aufrecht erhalten werden muß, weil es eine Grundbedingung der Geltung des Sittengesetzes und der Sittlichkeit selbst bezeichnet.

Es zeugt sonach nur von einer trüben, die Begriffe verwechselnden Unklarheit und kann nur Verwirrung und Unsicherheit auf beiden Gebieten stiften, wenn man zwischen dem Rechts- und dem Sittengesetz ein Compromiß zu errichten und dem einen an dem andern eine Art von Antheil zu gewähren sucht. Vermittelungsversuche, wo keine Mitte sich findet, sind nicht nur vergeblich, sondern können nur zum Unheil ausschlagen. Hier aber ist jede Vermittelung unmöglich, weil das Rechts- und das Sittengesetz sich nicht bloß scheinbar, sondern wirklich widersprechen. Denn das Sittengesetz fordert überall Freiheit der Entschließung, also auch die freiwillige Erfüllung des Rechtsgebots; das Rechtsgesetz dagegen begnügt sich damit nicht, sondern heischt die unfreiwillige Befolgung seiner Gebote und sanctionirt daher die Erzwingbarkeit derselben. Der Widerspruch tritt indeß nur ein, wenn man Recht und Sittlichkeit vermischt; wenn man beide in ihrem wahren Verhältniß faßt, löst er sich nicht nur, sondern ist im Grunde gar nicht vorhanden. Denn das Sittengesetz selber fordert die Erzwingbarkeit des Rechtsgebots, weil es ohne dieselbe nicht zur Geltung gelangen und die Freiheit des sittlichen Wollens und Handelns unmöglich seyn würde. Und das Rechtsgesetz heischt die Erzwingbarkeit nicht an und für sich, sanctionirt den Zwang nicht um des Zwanges willen, sondern nur als Mittel zum Zweck, das als Mittel durch den Zweck schlechthin bedingt und bestimmt ist, und daher gänzlich hinwegfällt, wenn man seiner nicht bedarf, wenn das Rechtsgebot freiwillig, aus sittlicher Gesinnung erfüllt wird. Das Recht kann und darf zwar die sittliche Gesinnung nicht gebieten, weil sie in das innere Gebiet der Freiheit fällt; aber es wird selber überflüssig, wo die sittliche Gesinnung waltet, und weit entfernt dieser Ueberflüssigkeit sich zu

widerſetzen, freut es ſich ihrer und ſtrebt ſie ſelber herbeizuführen und zum dauernden Zuſtand zu erheben. Es bedarf mithin gar keiner Vermittelung, weil beide von ſelbſt in inniger Einigkeit auf daſſelbige Ziel hinwirken, auf die dauernde volle Herrſchaft der ſittlichen Geſinnung aller Menſchen.

Aber, wendet man ein, wenn das Rechtsgeſetz nur das äußerliche Thun und Laſſen betreffen ſoll ohne Rückſicht, ob das Innere, die Geſinnung, ihm entſpreche oder widerſpreche, ſo „wird alsbald der Zwieſpalt zwiſchen Innerem und Aeußerem auch der Uebereinſtimmung der äußern Handlung mit dem Geſetze Eintrag thun," da das Aeußere ja aus dem Innern hervorgeht. „Wenn Alle ungern ein Geſetz vollziehen, ſo wird das allgemeine Ungern zu einer Macht wider das Geſetz: es kann mithin dem Geſetzgeber die bloße Geſetzlichkeit nicht genügen; denn wenn das Geſetz nicht in die Geſinnung der Bürger aufgenommen wird und aus ihr Kräfte zieht, ſo iſt es gebrechlich wie Holz, welches keine Säfte mehr hat" (Trendelenburg). Sollen dieſe Sätze beſagen, daß der Rechtszwang, der einem bloß gegebenen (poſitiven) Geſetze zur Seite ſteht, nicht genüge, auch daſſelbe zum Rechtsgeſetze zu machen und ihm dauernde Geltung zu ſichern, ſo waren ſie überflüſſig. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß das poſitive Geſetz, das kein Rechtsgeſetz iſt und mithin keine Geſetzeskraft hat, weil es dem Sittengeſetz und der ſittlichen Geſinnung widerſpricht, auch keine wahre, dauernde Geltung haben wird, weil es ſie nicht haben ſoll. Meint jener Einwand dagegen, daß auch das wahre Rechtsgeſetz nicht zu voller dauernder Geltung gelangen wird, wenn es Alle ungern vollziehen, d. h. wenn allen Bürgern die rechtliche Geſinnung, das ſittliche Streben und Wollen, völlig abhanden gekommen iſt, ſo iſt der Einwand ein zweiſchneidiges Schwert, deſſen eine Schneide gegen ihn ſelbſt gerichtet iſt. Denn ſoll der Geſetzgeber, weil ſein Geſetz auch mit der Geſinnung der Bürger übereinſtimmen müſſe, in jedem Falle die herrſchende Geſinnung berückſichtigen, ſo iſt er da, wo die Geſinnung eine un- und widerrechtliche iſt, gehalten, das Unrecht als Recht, das Ungeſetzliche als Geſetz aufzurichten. Freilich wird kein Recht und kein Rechtszuſtand ſich behaupten können, wenn alle Bürger, alſo auch diejenigen, welche das Recht zu wahren und den Rechtszwang zu üben haben, der rechtlichen Geſinnung ermangeln. Aber

daraus folgt keineswegs, daß das Rechtsgesetz auch die rechte Gesinnung zu befehlen und im Nothfall zu erzwingen habe, sondern es folgt im Gegentheil, daß, da das Rechtsgesetz eben als Rechtsgesetz über die Gesinnung keine Macht hat, sie nicht zu erzwingen vermag, sein Gebot derselben unnütz ist. Nur darum, weil es diese Macht nicht hat, bricht — zwar nicht seine Gültigkeit, wohl aber — seine äußerliche Geltung, d. h. auch diejenige Macht, die ihm über das äußere Thun und Lassen zusteht, zusammen, wenn kein Wille sich findet, der dieselbe auszuüben bereit und kräftig genug ist. Ist in einem Volke alle rechtliche Gesinnung, weil alle Sittlichkeit erstorben, so ist es allerdings verloren d. h. der Knechtschaft verfallen, wie der Untergang der altorientalischen Staaten, Griechenlands, Roms ꝛc. beweist. Aber diese Staaten sind gefallen, nicht weil das Rechtsgesetz die rechte Gesinnung zu gebieten und zu erzwingen unterlassen hätte, sondern weil nach dem Erlöschen aller Sittlichkeit das Rechtsgesetz keinen Zweck mehr hat und das Mittel ohne den Zweck, dem es dient, nichts zu wirken vermag, sondern mit ihm zu Grunde geht. Anders verhält es sich mit dem positiven Gesetz (das Trendelenburg mit dem Rechtsgesetz verwechselt). Der Untergang jener Staaten beweist thatsächlich, daß die Geltung positiver Gesetze auch ohne die rechtliche Gesinnung der Bürger sehr wohl bestehen kann. Denn jene Völker haben noch lange fortgelebt (und leben zum Theil noch), aber nicht als freie Völker, als selbständige Staaten unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes, sondern unter der Willkürherrschaft ihrer eignen Despoten oder fremder Beherrscher und der von ihnen aufgestellten positiven Willkürgesetze.

Aber, wendet man weiter ein, das Rechtsgesetz kann nicht bestehen ohne in vielen einzelnen Fällen wenigstens über das äußere Thun und Lassen hinauszugehen und die rechtliche Gesinnung zu fordern. „Wenn z. B. bei erhobenem Anspruch auf Eigenthum oder bei Verjährung gefragt werden muß, ob Jemand in gutem Glauben Fremdes besitze, so handelt es sich dabei zwar nicht eigentlich um die Gesinnung, mit welcher er erworben hat, aber doch um ein jenseits der äußern Handlung in sein Wissen und Meinen zurückgehendes Erforderniß: um als Besitzer in gutem Glauben zu gelten (und demgemäß im Besitz geschützt zu

werden), muß er nachweisen, daß er von dem Unrecht Frembes zu besitzen nichts wußte" (Trendelenburg). Das Beispiel ist sehr unglücklich gewählt. Denn bei Lichte besehen handelt es sich in diesem Falle weder eigentlich noch uneigentlich um die „Gesinnung", sondern nur um das ganz „äußerliche" Factum, ob der Besitzer erfahren oder nicht erfahren hat, daß er fremdes Eigenthum in Besitz nahm. Ebenso wenig beweist das zweite Beispiel. Das bürgerliche Recht, das bei einer Fahrlässigkeit in Betreff anvertrauten Gutes Ersatz befiehlt, mißt die culpa allerdings an dem Gegentheil, nämlich an der Sorgfalt, mit der ein guter Hausvater sein eignes Gut zu verwalten pflegt. Aber es ist wiederum nur eine Verwechselung der Begriffe, wenn diese Sorgfalt als die „Gesinnung" eines guten Hausvaters bezeichnet wird. Das positive Recht kümmert sich keineswegs darum, in welcher (ihm völlig unbekannten und unerforschlichen) „Gesinnung" der gute Hausvater sein Gut verwaltet, sondern unter der Sorgfalt, die es bei Verwaltung fremden Guts fordert, versteht es nur den Inbegriff der Handlungen, die ein guter Hausvater bei der Verwaltung seines eignen Guts zu vollziehen und zu unterlassen pflegt, gleichgültig, in welcher Gesinnung er dieselben übt. —

Was endlich das Strafrecht betrifft, in welchem angeblich „der gemachte Gegensatz von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit sich thatsächlich aufhebt", weil „Absicht, Vorsatz und Gesinnung als das Innere der äußern Handlung darin wesentliche Erwägungen seyen", so ist es zwar richtig, daß bei Verhängung der Strafe Vorsatz und Absicht nicht bloß „wesentliche Erwägungen" sind, sondern erwogen werden müssen. Aber das Rechtsgesetz fordert diese Erwägung bloß darum, weil jede Handlung, die unabsichtlich und unvorsätzlich, also ohne Bewußtseyn ihrer (rechtlichen) Bedeutung, ihrer Wirkungen und Folgen begangen wird, keine Handlung im vollen Sinne des Worts ist, also auch nicht als verbrecherische Handlung betrachtet werden kann. Nach der „Gesinnung" des Verbrechers (die Trendelenburg aus eignem Gutdünken zum Vorsatz und der Absicht hinzufügt) fragt das Strafrecht so wenig wie das Civilrecht, so wenig, daß es die verbotene Handlung bestraft, auch wenn sie in der besten Gesinnung, aus Wohlwollen, Mitleid ꝛc. gethan ward. Aber auch wenn es um der Sicherheit der Rechtspflege willen sich des Eides bedient und

den Meineid des Zeugen mit Strafe bedroht, so ist es wiederum nicht die „Wahrhaftigkeit" der Gesinnung, welche es damit implicite fordert, sondern nur die factische Wahrheit der Aussage in dem Umfange und dem Grade von Richtigkeit und Gewißheit, in welchem sie dem Zeugen bekannt geworden. Ob er aus Liebe zur Wahrheit oder aus Furcht vor der Strafe, aus Schadenfreude, Haß ꝛc., die Wahrheit sagt, ist dem Rechte gegenüber vollkommen gleichgültig; ja indem es mit Strafe droht, erkennt es implicite das an sich aus unsittlicher und unrechtlicher Gesinnung entspringende Motiv der Furcht als juristisch gültiges Motiv selber an. Es fällt ihm daher nicht ein, den Meineidigen, der einem Mädchen ewige Liebe schwört, während er nichts von Liebe für sie fühlt, vor Gericht zu laden und mit Strafe zu belegen: hätte das Recht auf die Gesinnung, die Wahrhaftigkeit zu halten, so wäre die Rechtlosigkeit geschworener Liebeseide ein arges Unrecht. —

Weil das Recht das unentbehrliche Mittel ist, die Geltung der menschlichen Subjectivität zu wahren und damit die Geltung des Sittengesetzes und damit die Sittlichkeit selbst zu ermöglichen, so ist es, wie schon bemerkt, die erste sittliche Pflicht, das Mittel nicht nur anzuwenden, sondern ihm auch seine Wirksamkeit in größtmöglichem Maaße zu sichern, — also nicht nur festzusetzen, was Recht und Unrecht sey, sondern auch das damit gegebene Rechts-Gesetz mit der von ihm geforderten Erzwingbarkeit seiner Gebote auszurüsten. Da der menschlichen Natur gemäß kein Einzelner die Macht besitzt, dieser Forderung zu genügen und dem Gesetze Achtung zu verschaffen, so ist es sittliche Pflicht, eine der Lösung der Aufgabe gewachsene Einigung der Menschen herzustellen, resp. einer solchen Einigung, wo sie bereits besteht, sich anzuschließen, und sie so zu organisiren, daß sie stark genug sey, den vom Rechte geforderten Zwang auszuüben. Es ist begrifflich vollkommen gleichgültig, ob eine solche Einigung von selbst infolge der physischen und ethischen Natur des Menschen, durch das physische und ethische Bedürfniß und insofern auf natürlichem Wege sich bildet, oder ob sie durch freies Uebereinkommen der Einzelnen und insofern künstlich hergestellt wird. Weil der Mensch seinem Wesen nach sowohl physisch wie ethisch auf das Zusammenleben mit Andern dergestalt angewiesen ist, daß er für sich allein weder physisch noch ethisch als Mensch bestehen kann, so haben sich historisch solche Einigungen auf dem ersten Wege ge-

bildet. Aber dieſe natürlich hiſtoriſchen Gebilde haben nur rechtliche Gültigkeit, ſind nur berechtigt zu beſtehen, wenn und ſoweit ſie in Betreff des geltenden Geſetzes wie hinſichtlich ihrer Organiſation dem Begriffe des Rechts entſprechen. Daſſelbe gilt von jeder künſtlich errichteten Einigung. Denn wenn ſie auch durch das freie Uebereinkommen aller ihrer Mitglieder hergeſtellt iſt, ſo iſt doch keiner verpflichtet, bei ſeiner Zuſtimmung zum Inhalt deſſelben zu verharren, wenn es ſich finden ſollte, daß er dem Recht und der Sittlichkeit widerſpricht; im Gegentheil er iſt verpflichtet, auf Aenderung der widerrechtlichen Beſtimmungen zu dringen. Rechtlich alſo beſteht die natürliche wie künſtliche Einigung nur zu Recht, wenn und ſo weit ſie nach Inhalt und Form mit dem Begriffe des Rechts in Einklang ſteht.

Erſt in und mit einer ſolchen Einigung wird das Recht, das an ſich idealiter (begrifflich) Recht iſt, auch realiter Recht, weil erſt dadurch die in ſeinem Begriffe liegende Erzwingbarkeit realiter ausführbar wird. Eben damit wird das naturrechtliche, begriffliche Recht zum poſitiven geltenden Recht. Ihm ſich zu unterwerfen iſt Jeder verpflichtet, welcher in die ebendamit zur Rechtsgeſellſchaft erhobene Einigung eingetreten iſt, möge er freiwillig ſich ihr angeſchloſſen haben oder von Natur, durch die Geburt, ihr einverleibt ſeyn. Es ſteht ihm zwar rechtlich frei, das Band zu löſen; aber ſo lange er einer beſtimmten Rechtsgeſellſchaft angehört, hat er dem in ihr geltenden Geſetze zu gehorſamen. Denn da es Pflicht aller Menſchen iſt, zur Aufſtellung und Durchführung des Rechts ſich zu einigen, ſo hat jede beſtehende Rechtsgeſellſchaft ein unantaſtbares Recht auf ihr Beſtehen und iſt mithin berechtigt, jeden Angriff auf ihren Beſtand mit allen ihr zu Gebote ſtehenden Mitteln zurückzuweiſen. Nachdem einmal das Geſetz gegeben iſt, hat mithin jeder Einzelne die Pflicht es zu befolgen, die Geſellſchaft das Recht, ſeine Befolgung zu erzwingen, ſelbſt wenn das Geſetz dem Rechte an ſich (dem Rechtsbegriffe) nicht entſprechen ſollte. Denn da die Aufrechthaltung des Geſetzes die Bedingung des Beſtehens der Rechtsgeſellſchaft und der Beſtand derſelben ein Recht, weil ihre Gründung eine Pflicht iſt, ſo folgt unabweislich, daß die Geſellſchaft auch das Recht hat, die Unverletzbarkeit des Geſetzes mit allen Mitteln zu ſchützen. Ebenſo klar aber iſt, daß jeder Einzelne nicht nur das Recht hat, aus der Geſellſchaft auszuſcheiden, ſondern auch das Recht, weil die Pflicht,

auf Abänderung des widerrechtlichen Inhalts des Gesetzes zu bringen. Und daher ist es Pflicht der Gesellschaft, die Ausübung dieses Rechts und dieser Pflicht gesetzlich zu regeln.

Ist die Rechtsgesellschaft constituirt und damit das Recht positiv, Gesetz geworden, so leuchtet weiter von selbst ein, daß innerhalb ihrer Alles, was das Gesetz nicht verbietet, rechtlich erlaubt ist, gleichgültig ob es dem Rechte an sich entspricht und ob auch das Sittengesetz es erlaubt. Wer aus falscher Rücksicht auf die Sittlichkeit diesen Satz bestreitet oder doch beschränken und verclausuliren will, verwischt nicht nur die Gränzen zwischen Recht und Sittlichkeit, sondern begeht auch ein Unrecht wider das Recht der Gesellschaft, erschüttert die Autorität des Gesetzes, und schadet daher der Sittlichkeit mehr, als er ihr nützt. Um des Rechts der Freiheit willen darf das Gesetz nur verbieten, was unumgänglich verboten werden muß, um die freie Sittlichkeit zu ermöglichen. Und andererseits fordert der Begriff des Gesetzes, daß seine Gränzen so scharf und bestimmt wie möglich gezogen werden: jede Unbestimmtheit und die damit gegebene Möglichkeit einer Verschiebung der Gränzen, sey sie Erweiterung oder Einschränkung, widerspricht dem Zwecke des Gesetzes, weil seine Befolgung und Aufrechthaltung dadurch unsicher wird. Dies gilt insbesondere vom gesetzlichen Verbot: um des Rechts der Freiheit willen muß sein Inhalt vorzugsweise streng und genau bestimmt, und im Zweifel eher im einschränkenden als im erweiternden Sinne interpretirt werden.

In dieser Erlaubniß, zu thun was rechtlich nicht verboten ist, besteht allein die Rechtsbefugniß der Einzelnen oder ihr Recht im engeren Sinne, im Gegensatz zu ihrer Pflicht. Jede andere Rechtsbefugniß kommt dem Menschen nur zu, weil er eine Pflicht hat und sie erfüllen soll. Denn in Wahrheit wird der Mensch nicht mit Rechten, sondern nur mit Pflichten geboren, und nur darum hat er das Recht, zu fordern, daß ihm die Möglichkeit gewährt werde, seiner Pflicht nachzukommen. Seine Rechte folgen nur aus seinen Pflichten und können daher auch nur aus ihnen abgeleitet werden. Insofern giebt es, streng genommen, keine angeborenen Rechte; nur darum, weil alle wahren Rechte so unmittelbar aus den angeborenen Pflichten folgen, daß sie implicite in und mit ihnen gegeben sind, können sie als angeboren betrachtet und bezeichnet werden.

Diese Sätze sind so vielfach bestritten und gefallen dem natürlichen Menschen so wenig, daß sie so streng wie möglich bewiesen werden müssen. Gleichwohl kann sie im Grunde Niemand bestreiten, der auf den ethischen Standpunkt sich stellt, — und von jedem andern Standpunkt ist es, wie gezeigt, unmöglich, den Begriff des Rechts überhaupt zu gewinnen. Sie ergeben sich unmittelbar aus der Grundlage aller Ethik. Ist es, wie gezeigt, das Gefühl des Sollens, der Ausdruck der ethischen Bestimmung des Menschen, auf und in welchem die ethische Seite unsres Wesens beruht und sich kund giebt, und ist das Gewissen nur das zum Bewußtseyn gekommene Gefühl des Sollens, so folgt unabweislich, daß der Ausgangspunkt aller Ethik, weil der Quell aller Sittlichkeit, der Begriff der Pflicht ist. Nur weil das Gefühl des Sollens mich anregt und das Gewissen mir sagt, daß ich dies zu thun, jenes zu unterlassen habe, nur also weil und so weit das Gefühl und das Bewußtseyn der Verpflichtung in uns sich regt, giebt es ein Sittengesetz für uns. Wie schwer es auch seyn mag, den Inhalt desselben klar und prägnant in eine allgemein verbindliche Formel zu bringen, wie verschieden daher auch der Inhalt gefaßt werden mag, — im letzten Grunde stammt er doch aus dem Gefühl des Sollens, d. h. das Sittengesetz drückt nur aus, was das zum Bewußtseyn gekommene Gefühl des Sollens als das Seynsollende und mithin zu Wollende und zu Thuende bezeichnet. Das Sittengesetz geht daher vom einzelnen Falle aus und greift nur allgemach um sich, indem es immer mehr Fülle in seinen Inhalt aufnimmt, d. h. es wird nur allmälig zum allgemeinen, Alle verpflichtenden Gesetze. Sein Inhalt muß aber immer dem zum Bewußtseyn gekommenen Gefühl des Sollens entsprechen, weil es sonst ohne verpflichtende Kraft und mithin nicht Gesetz wäre. Nicht also das Sittengesetz erzeugt das Pflichtgefühl und das Pflichtbewußtseyn, sondern umgekehrt das Pflichtgefühl, das Bewußtsein des Sollens erzeugt das Sittengesetz.

Geht nun, wie gezeigt, das Recht ursprünglich aus von dem unmittelbaren Pflichtgefühl, die äußern Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Befolgung des Sittengesetzes und damit der Sittlichkeit selbst abhängt, herzustellen und zu wahren, so gilt offenbar vom Rechtsgesetze dasselbe wie vom Sittengesetze. Auch das Rechtsgesetz entspringt aus einer Pflicht und bezeichnet im Grunde nur

eine Pflicht. Denn seine Gesetzeskraft, seine Rechtsgültigkeit beruht nur darauf, daß es meine wie aller Andern Pflicht ist, jene Bedingungen einzuhalten und ihnen gemäß zu wollen und zu handeln. Daraus folgt unabweislich, daß ich nur Dasjenige von Andern zu fordern berechtigt bin, was mir zur Erfüllung meiner Pflicht nothwendig ist, weil es dieselbe erst ermöglicht. Mein Recht gegen Andere, meine Rechtsbefugniß, entspringt mithin aus meiner Rechtspflicht, ist nur die Kehrseite derselben, bindet also auch die Andern nur so weit als meine Verpflichtung mich bindet: ich werde principiell rechtlos, wenn ich von meiner Rechtspflicht principiell mich lossage.

Wer dies bestreitet, hat nachzuweisen, daß es Rechte geben, denen keine Pflicht zu Grunde liegt, — daß ich also z. B. berechtigt sey, zu existiren, Nahrung zu nehmen, wo ich sie finde, Besitz zu ergreifen ꝛc., ohne dazu verpflichtet zu seyn. Aber worauf beruhen diese Rechte? Weßhalb bin ich bloß darum, weil ich existire, auch berechtigt zu existiren? Warum hat dasselbe Recht nicht auch der Stein den ich zerschlage, die Pflanze die ich zerstöre, das Thier das ich tödte, um meine Existenz zu sichern? Offenbar nur darum, weil Stein, Pflanze, Thier keine ethischen Wesen sind, weil ihr Daseyn nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, weil sie also nicht verpflichtet sind zu existiren, ich dagegen diese Pflicht habe und darum berechtigt bin, mein Daseyn auch zu sichern. Habe ich dazu keine Verpflichtung, so fällt nicht nur diese Berechtigung hinweg, sondern es fragt sich auch warum ich und jeder Andre verpflichtet seyn solle, die Existenz jedes Menschen, bloß weil er Mensch ist, zu respectiren, warum ich keinen Andren und kein Andrer mich tödten dürfe? Meine Pflicht gegen den Andren und des Andern gegen mich kann sich offenbar nicht weiter erstrecken als mein Recht und meine Pflicht gegen mich selbst; bin ich also selber nicht verpflichtet mein Daseyn zu erhalten, begehe ich kein Unrecht, wenn ich mich selbst tödte, so kann es auch nicht Unrecht seyn, wenn ich einen Andern oder ein Andrer mich tödtet.

Man sieht, das Recht ohne ihm zu Grunde liegende Pflicht schwebt in der Luft. Wer das Recht nicht auf die Pflicht basirt, muß den ethischen Standpunkt aufgeben und kann es mithin nur auf die Gewalt basiren; und demgemäß ist er selbst nur berechtigt zu existiren, so lange er die Macht besitzt, seine Existenz zu behaupten;

Jeder, der stärker ist als er, hat das Recht ihn zu tödten; — das Recht ist der Kampf um das Daseyn, der Krieg Aller gegen Alle, die permanente Gewaltthätigkeit, — die Consequenz, die aus allen naturalistischen Rechtstheorieen sich ergab. —

II. Die unmittelbaren, unbedingten Rechte und Pflichten.

Diese Sätze führen von selbst hinüber zur Deduction und Feststellung der einzelnen Rechte und Pflichten, die aus dem allgemeinen Begriff des Rechts folgen, weil sie implicite in ihm liegen und unter denen das Urrecht aller Rechte, das Recht der Existenz obenan steht.

Man hat unter ihnen — fast allgemein (nach dem Vorbild des Römischen Rechts) — drei große Klassen unterschieden, und sie mit dem Namen des Sachen- oder Eigenthumsrechts, des Vertragsrechts, und des Personenrechts bezeichnet, auch wohl noch den Unterschied zwischen angeborenen und erworbenen Rechten hinzugefügt. Die Unterscheidung ist nach beiden Seiten hin im Grunde grundlos und daher wissenschaftlich unzulässig. Das Naturrecht kennt nur persönliche und nur angeborene Rechte, die in Eins zusammenfallen, weil jedes persönliche Recht ein im obigen Sinne angeborenes ist, und umgekehrt. Denn seine Aufgabe ist ja nur, das Recht oder die Rechte, welche in der „Natur", in der gegebenen, unabänderlichen Wesenheit, in der Subjectivität des Menschen liegen, aus ihr abzuleiten. Diese Rechte sind sämmtlich angeborene, weil sie eben in und mit dem Menschen selber, also mit seiner Geburt implicite gesetzt sind. Sie sind sämmtlich persönliche Rechte, weil sie eben nur darin sich gründen, darauf beruhen, dadurch „Rechte" sind, daß der Mensch von Natur Person, d. h. Subject von ethischer Wesenheit ist und daher sein Daseyn eine ethische Bestimmung hat, Selbstzweck ist.

Wer dies (wie Trendelenburg u. A.) verkennt, wer die angeborenen Rechte leugnet, bezweifelt, dahingestellt seyn läßt, oder im Naturrecht auch von erworbenen, positiven Rechten redet, der hat von vorn herein die Aufgabe des Naturrechts verfehlt und wird sie daher auch nicht lösen können, oder begeht eine Verwechselung der Begriffe, die ihrer Lösung ebenso hinderlich ist. Giebt es keine

angeborenen Rechte, ſind alſo alle Rechte ſozuſagen von Menſchenhänden gemacht, ſo giebt es eben kein Naturrecht, ſondern nur ſ. g. poſitives Recht, das ſeinen Grund hat in dem Willen Derer, die es poniren, und nur ſo lange gilt, als ſie es gelten laſſen wollen und die Macht haben, ſeine Geltung durchzuſetzen, — d. h. das Recht iſt die Willkür und Gewalt. Natürliche und damit angeborene Rechte zwar vorausſetzen, aber ſie doch nicht aus der Natur des Menſchen, ſondern durch reducirende Analyſe aus den geltenden poſitiven Rechten (den verſchiedenen Geſetzgebungen) ableiten, oder doch bei der Deduction derſelben ſtets auf die poſitiv geltenden Rechte hinüberſchielen, heißt die Aufgabe des Naturrechts nicht löſen, ſondern verwirren. Denn daß das poſitiv geltende, geſetzliche Recht dem Naturrecht überall entſpreche, iſt eine Vorausſetzung, welche die thatſächlich beſtehende Verſchiedenheit der unter den verſchiedenen Völkern (Rechtsgeſellſchaften) geltenden Geſetze augenfällig widerlegt. Das Naturrecht, wie alles Menſchliche, entwickelt ſich nur allmälig aus ſeinem urſprünglichen Keime, und durchläuft daher verſchiedene Stadien, die mit den Fortſchritten der ſg. Civiliſation und Cultur, d. h. mit der ethiſchen Entwickelung der Völker Hand in Hand gehen. Es liegt daher nicht fix und fertig im Bewußtſeyn des Menſchen vor, es giebt keine dem Bewußtſeyn angeborenen Rechtsbegriffe, ſondern der Menſch hat ſie ſich erſt, auf demſelben Wege wie ſeine ethiſchen Begriffe überhaupt, aus ihrer gemeinſchaftlichen Quelle, dem Weſen der Subjectivität, zum Bewußtſeyn zu bringen. Und da aller Inhalt des Bewußtſeyns von der Genauigkeit und Schärfe der Unterſcheidung unſerer Empfindungen, Gefühle, Perceptionen ꝛc. abhängt, ſo wird die mangelhafte Unterſcheidung ein mangelhaftes Rechtsbewußtſeyn und mangelhafte Rechtsbegriffe hervorrufen, welche gleichwohl ſo lange gelten werden, bis die Nation (Rechtsgeſellſchaft) eine höhere Bildungsſtufe erreicht hat und von ihr aus die Mangelhaftigkeit des geltenden Rechts, das ihm beigemiſchte Unrecht, erkennt. In den Gang dieſer hiſtoriſchen Entwickelung greifen natürlich nicht nur Race und Abſtammung des Volks, Beſchaffenheit des Klimas, geographiſche Lage, geſchichtliche Conſtellationen ꝛc., ſondern auch andre gleichſam zufällige Factoren, Willkür, Herrſchſucht, Liſt und Gewalt (einzelner Machthaber wie ganzer Völker gegen einander) ein, und ſtören den naturgemäßen Fortſchritt. Nichtsdeſtoweniger werden

die aus der Natur des Menschen folgenden drei großen Stadien der Entwickelung des Rechts im Allgemeinen auch historisch sich geltend machen. Anfänglich wird als Recht nur gelten was die bloße Existenz und Subsistenz des Menschen zu thun und zu lassen erheischt; d. h. das Recht, durch Bewältigung der Natur, durch Besitzergreifung und Verwendung der zur Nahrung, Wohnung 2c. dienlichen Naturgegenstände, die menschliche Existenz und Subsistenz zu sichern, und damit das Eigenthumsrecht wird principiell vorwalten und alle andern Rechte bedingen und bestimmen. Sodann wird das Recht über die bloße Existenz und Subsistenz des Menschen hinaus auf die Anerkennung und Sicherung der äußern persönlichen Freiheit, des eignen Willens und der selbständigen Thätigkeit ausgedehnt werden, und damit wird das Vertragsrecht, das seinem Begriffe nach den freien Willen voraussetzt und auf ihn basirt ist, hervortreten. — Erst auf der letzten dritten Entwickelungsstufe wird als Recht erklärt und allmälig festgestellt werden, was nicht nur für die leibliche, sondern auch für die geistige, ethische und intellectuelle Existenz, Entwickelung und Ausbildung des Menschen nothwendig erscheint und jedem Menschen, weil er Mensch (Subject) ist, geleistet werden muß, d. h. damit erst wird das Personenrecht zum principiellen Mittelpunkt erhoben werden, in welchem alle übrigen Rechte wie die Radien des Kreises ihren Ursprung haben und sich vereinigen.

Historisch sind diese Entwickelungsstufen des Rechtsbewußtseyns von völlig gleicher Gültigkeit und Berechtigung, d. h. nicht historisch, sondern nur vom Wesen des Menschen aus läßt sich darthun, daß nur die letzte derselben den wahren Begriff des Rechts repräsentirt, und daß sie erst befähigt ist, durch weitere Fortbildung der geltenden Gesetze und Institutionen den Rechtsbegriff vollkommen zu realisiren. So förderſam daher auch das Studium der Rechtsgeschichte seyn mag, — weder unmittelbar aus ihr selber noch durch kritisirende und analysirende Reflexion auf ihre Daten läßt sich der allgemeine Begriff des Rechts, so wenig wie die Definition der Einzelrechte gewinnen. Denn die kritische Analyse muß ja nothwendig bereits wissen, was das Recht an sich sey und fordere, wenn sie es in den mannichfaltigen, sich widersprechenden Daten der Geschichte herausfinden will. —

Ist es das Urrecht aller Rechte, weil die Urpflicht aller Pflichten, daß der Mensch seiner Wesensbestimmung gemäß Subject sey und als Subject sich fasse und gerire, daß ihm also auch die Möglichkeit der Erfüllung dieser Pflicht gewährt werde und demgemäß Jeder berechtigt wie verpflichtet sey, die Bedingungen und Mittel dazu sich zu beschaffen und zu sichern, so ergiebt sich als erstes Einzelrecht das Recht und die Pflicht eines Jeden, sein Leben zu erhalten, also

das Recht auf Existenz und Subsistenz

und somit das Recht, sein Leben mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu vertheidigen (Recht der Nothwehr), aber auch die Pflicht, wie sein eignes Leben so auch das Leben jedes Andern zu schonen und die Existenz Aller sicher zu stellen. Diese Verpflichtung folgt einfach daraus, daß der Mensch, wie gezeigt, das Recht zu existiren nicht unmittelbar an und für sich, sondern nur darum hat, weil es seine Pflicht ist. Diese Pflicht würde er verletzen, wenn er die Pflicht, das Leben jedes Andern als Recht gelten zu lassen, nicht anerkennte. Denn wenn er demgemäß das Leben eines Andern angreift, setzt er sein eignes Leben der Gefahr aus, es im Kampf der Nothwehr zu verlieren; und da jeder Einzelne nicht für sich allein, sondern nur im Zusammenleben mit Andern existiren, sein Daseyn erhalten und sichern kann, so zerstört er, indem er die Andern tödtet, zugleich die Möglichkeit seiner eignen Existenz und des Fortbestandes derselben. Indem er sonach mit der Verleugnung und Verletzung der Pflicht, das Leben der Andern zu wahren, seine eigne Lebenspflicht verletzt, hebt er damit implicite sein nur auf diese Pflicht basirtes Recht zu existiren selber auf: er wird den Andern gegenüber rechtlos, und sie sind daher vollkommen befugt, alle geeigneten Mittel zu ergreifen, um ihr Daseyn gegen ihn zu schützen und sicher zu stellen.

Das Recht auf Existenz involvirt unmittelbar das Recht jedes Menschen auf Unverletzlichkeit seines Leibes und die ihm entsprechende Verpflichtung gegen alle Andern. Denn der Leib und die leibliche Thätigkeit ist das unersetzliche Medium (Organ, Mittel) der Erhaltung seines Lebens. Wird derselbe verletzt und damit mehr oder minder unbrauchbar für die Zwecke der Lebenserhaltung, so wird eben damit das Recht auf Existenz und Subsistenz verletzt.

Aber auch dieses Recht kommt dem Menschen nur zu, weil es seine Pflicht ist, auf die Brauchbarkeit, also auf die Unverletztheit und Gesundheit seines Leibes zu halten, — weil er nur mittelst desselben sich als Subject bethätigen und seine ethische Bestimmung erfüllen kann. Darum ist Jeder nicht bloß sittlich, sondern rechtlich verpflichtet, den Andern, so weit er es vermag, nicht nur aus Lebensgefahr zu retten, sondern auch von Selbstmord und Selbstverstümmelung abzuhalten. —

Aus diesem ersten Grundrechte, dem Rechte auf Existenz und Subsistenz, das als die Bedingung aller übrigen Rechte und der Ausübung derselben zu letzteren wiederum wie der Grund zur Folge sich verhält, ergiebt sich zunächst unmittelbar

das Eigenthums-Recht.

Dieses zwar allgemein anerkannte und doch in neuerer Zeit gerade vielfach umstrittene Recht hat man nur dadurch in ein erst zu lösendes Problem verzerrt, daß man es als eine reine, ursprüngliche Befugniß gefaßt, und verkannt hat, daß dasselbe, wie alles und jedes Recht, nur auf einer Pflicht beruht. Und doch leuchtet von selbst ein: ist das Recht, die gegebenen Naturgegenstände, so weit ich es vermag, in meinen Besitz zu nehmen und mit ihnen nach meinem Willen zu schalten, eine ursprüngliche Befugniß des Menschen, so ist Jeder von Natur berechtigt, Alles, was er zu bewältigen im Stande ist, sich anzueignen: Alle haben ein Recht auf Alles. Aber einerseits reicht eben darum eines Jeden Recht nur so weit, als seine Kraft und Macht reicht, die Dinge in seine Gewalt zu bringen und sich im Besitz derselben zu erhalten. Und habe ich ein Recht auf Alles, das ich auf diese Weise mir anzueignen vermag, so folgt andrerseits, daß ich auch keines Andern Recht verletze, wenn ich Das, was er sich angeeignet hat, ihm entreiße, sobald ich nur die Macht dazu besitze. Sonach aber fällt das Eigenthumsrecht offenbar unter den Satz: das Recht ist die Willkür und Gewalt, oder was dasselbe ist: Eigenthum ist Diebstahl, Raub!

Hat dagegen der Mensch nur das Recht der Existenz und Subsistenz, weil dies Recht seine Pflicht ist, so ist er auch verpflichtet und nur deßhalb berechtigt, diejenigen Naturgegenstände, deren er zu seiner Existenz und Subsistenz bedarf, zu diesem Zweck

zu verwenden, sie ihm gemäß zu bearbeiten, umzubilden ꝛc., und folglich in Besitz zu nehmen und ihren Besitz sich zu sichern. Das ist die einfache Grundlage des Eigenthumsrechts, die rechtliche Nothwendigkeit desselben und seiner allgemeinen Anerkennung.

Es versteht sich demnach von selbst, daß nur an selbstlosen Dingen und Wesen, niemals aber und unter keiner Bedingung an einem Menschen Eigenthumsrecht stattfinden kann. Denn ist der Mensch von Natur Subject, Selbstzweck, und ist gerade dies, sich als Subject zu fassen und zu verhalten, sein Ur- und Grundrecht, weil seine Grund- und Urpflicht, so kann und darf kein Mensch zum bloßen Mittel herabgesetzt werden. Auch mit seiner eignen Einwilligung nicht; denn er ist zu einem solchen Willensact nicht berechtigt, weil er seiner principiellen Menschenpflicht widerspricht, also Unrecht ist. Sklaverei ist mithin, auch vom Standpunkt des bloßen Eigenthumsrechts, widerrechtlich.

Mit gleicher Evidenz folgt, daß jeder Mensch von Natur ein Recht hat nicht nur auf Luft und Licht, sondern auch auf einen Raum der Erde; denn er vermag nicht in der Luft noch im Wasser, sondern nur auf der Erde, und ebenso wenig in beständiger Finsterniß, sondern nur in dem natürlichen Wechsel von Licht und Dunkelheit zu leben. Licht, Luft, Erde darf mithin Keinem entzogen werden, darf also auch — selbst wenn es möglich wäre — weder in den ausschließlichen Besitz eines Einzelnen noch einer Rechtsgesellschaft genommen werden, sondern bleibt das gemeinsame Eigenthumsobject aller Menschen.

Ebenso unmittelbar leuchtet ein, daß Jeder nicht bloß — wie man gemeinhin anzunehmen pflegt — berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, Eigenthum zu haben, d. h. die zu seiner Existenz und Subsistenz nothwendigen Einzelnge, also auch Bodenparzellen durch seine Thätigkeit sich zu beschaffen, zu bearbeiten, zu sichern. Entzieht er sich eigenmächtig dieser Pflicht, will er nicht arbeiten, obwohl er arbeiten kann, so verliert er nicht nur das auf die Pflicht basirte Recht des Eigenthums, sondern die Rechtsgesellschaft ist auch befugt, ihn durch Zwangsmittel zur Arbeit anzuhalten. Sie ist dazu befugt, weil sie verpflichtet ist, die Existenz und Subsistenz ihrer Mitglieder zu sichern, also dafür zu sorgen, daß die nothwendigen Mittel zur Lebenserhaltung und Lebenssicherung Aller in genügender

Quantität und Qualität beschafft werden, — was nur möglich ist, wenn Jeder durch seine Thätigkeit in angemessener Weise dazu mitwirkt. Sie ist aber auch andrerseits aus demselben Grunde verpflichtet, denjenigen Mitgliedern, welche schlechthin unfähig sind, jene Mittel durch eigne Thätigkeit zu gewinnen, ihrerseits sie zu liefern; sie ist verpflichtet, den Arbeitsunfähigen aus ihren Mitteln zu erhalten. Das folgt aus dem Zwecke der Rechtsgesellschaft, welcher beizutreten und sich einzuordnen Jeder, wie gezeigt, verpflichtet ist.

Demgemäß folgt weiter, daß Jeder, weil die Pflicht, auch das Recht auf Arbeit hat. Aber dies Recht besagt keineswegs, daß er befugt sey, irgend eine bestimmte Arbeit gewährt oder angeboten zu erhalten, sondern es giebt ihm nur die Befugniß, jede Thätigkeit zur Erwerbung von Eigenthum frei ergreifen und ausüben zu dürfen und daran durch keine Beschränkung gehindert zu werden. Dies Recht ist an sich so unantastbar wie das Recht auf Eigenthum, auf Existenz und Subsistenz. Und wenn daher die Rechtsgesellschaft sich dennoch genöthigt sehen sollte, es zu beschränken und die Ausübung gewisser Thätigkeiten um des allgemeinen Wohls willen an bestimmte Bedingungen zu knüpfen, so hat sie diese Nothwendigkeit einleuchtend nachzuweisen und in so enge Gränzen als möglich einzuschließen. Nur derjenige, der schlechthin keine Art von Arbeit, die er zu verrichten fähig ist, zu finden vermag, gehört so lange, bis sie gefunden oder ihm nachgewiesen ist, in die Klasse der Arbeitsunfähigen und hat das gleiche Recht mit ihnen.

Ist das Eigenthumsrecht an sich nur das Recht, die Mittel der Existenz und Subsistenz sich zu beschaffen, zu sichern, und folglich in Besitz zu nehmen und zu behalten, so erstreckt es sich zunächst und unmittelbar auch nur über das Maaß dieser Mittel, d. h. an und für sich ist Niemand befugt, von solchen Mitteln sich mehr anzueignen als er zur Erhaltung und Sicherung seiner Existenz bedarf. Erlaubte es die Natur der Dinge, Jedem zu jeder Zeit und unter allen Umständen dieses Maaß des Besitzes zu garantiren, so würde es bei der obigen Rechtsbestimmung schlechthin verbleiben müssen. Allein die Natur der Dinge gewährt diese Garantie nicht. Gegenüber dem Naturlaufe, der Hungersnoth, Mißwachs, Ueberschwemmungen, Erdbeben ꝛc. herbeiführen kann,

ist Jeder verpflichtet, so weit er es vermag, einen größeren Besitz aufzuhäufen und sich zu bewahren, als er für heute und morgen zu seiner Subsistenz benöthigt ist. Diese Verpflichtung enthält den nächsten Grund der Berechtigung auf ein den unmittelbaren Bedarf überschreitendes Besitzthum; denn es folgt daraus die Unmöglichkeit, das Eigenthum auf ein bestimmtes Maaß zu beschränken. Andrerseits liegt es in der fortschreitenden Civilisation, der ethischen und intellectuellen Entwickelung der Völker, daß die Bedürfnisse menschlicher Existenz nicht nur wachsen, sondern auch so mannichfach sich differenziren, daß dem Einen Bedürfniß ist, was dem Andern durchaus überflüssig wäre. (Dem geistigen Arbeiter, dem Künstler, Gelehrten ꝛc. ist z. B. eine andre Art der Nahrung, der Wohnung, der Erholung ꝛc. nothwendig als dem Ackerbauer, dem Zimmermann, Schmidt ꝛc.) Soll nicht dieser Entwickelungsproceß, den die Natur und Bestimmung des Menschen fordert, gehemmt und gestört, und damit ein im Wesen des Menschen auf die Pflicht seiner intellectuellen und sittlichen Ausbildung gegründetes unantastbares Recht verletzt werden, so ist es wiederum unmöglich, ein bestimmtes Maaß des Besitzes zu fixiren.

Allerdings indeß liegt es an sich nicht im Begriff des Eigenthumsrechts, daß die seinen Gegenstand bildenden Dinge nothwendig im Besitz der Einzelnen seyen. Ist Jeder verpflichtet, einer Rechtsgesellschaft anzugehören, und ist diese verpflichtet, für die Erhaltung und Sicherung der Existenz ihrer Mitglieder Sorge zu tragen, so kann die Rechtsgesellschaft als solche nicht nur selber Eigenthum besitzen, — dazu wird sie vielmehr verpflichtet seyn, um jener Pflicht genügen zu können, — sondern sie kann auch als alleinige Eigenthümerin erachtet und eingesetzt werden, natürlich mit der Verpflichtung als dem Grunde ihres Rechts, unter ihre Mitglieder die Mittel der Existenz und Subsistenz angemessen zu vertheilen, also das Maaß der zu vertheilenden Mittel nach bestimmten Normen zu fixiren. Es ist sonach zwar naturrechtlich zulässig, weil dem Begriff des Eigenthumsrechts nicht widerstreitend, die Rechtsgesellschaft zur alleinigen Eigenthümerin und Verwalterin alles Besitzthums einzusetzen; aber eben deßhalb ist es eine entschieden irrige Theorie, das alleinige Eigenthumsrecht derselben — den sogenannten Communismus — für rechtlich nothwendig zu erklären. Im Gegentheil, da unmittelbar jeder

Einzelne das Recht, weil die Pflicht hat, die Mittel seiner Existenz sich zu schaffen und zu sichern, und nur darum, weil er für sich allein dieser Pflicht wie seinen übrigen Menschenpflichten nicht zu genügen vermag, verbunden ist, einer Rechtsgesellschaft sich anzuschließen, letztere aber, wie gezeigt, außer Stande ist, ohne Rechtsverletzung das Maaß der menschlichen Lebensbedürfnisse zu fixiren, so ist das Gemeineigenthum im Sinne des Communismus rechtlich unmöglich. Das Einzeleigenthum muß mithin als principielles Recht (Grundrecht) festgehalten werden, und nur dazu ist die Rechtsgesellschaft befugt, weil verpflichtet, durch geeignete Anordnungen zu verhüten, daß nicht alle Eigenthumsobjecte in den Besitz eines oder weniger Einzelnen gelangen, und damit die Möglichkeit, Jedem ihrer Mitglieder das Recht auf Erwerbung von Eigenthum zu sichern, gefährdet werde.

Diese Befugniß gilt insbesondre in Beziehung auf den Landbesitz. An sich ist das Einzeleigenthum an Land, Feld, Wald, Wiese ꝛc. rechtlich gestattet, weil die Benutzung desselben theils zu Wohnungen, theils zur Gewinnung der menschlichen Nahrungsmittel für die Erhaltung und Sicherung des Lebens nothwendig und die gleichzeitige Benutzung durch Alle unmöglich ist. Andrerseits aber hat jeder Mensch das unantastbare Recht auf Licht, Luft, Erde, Wasser (das als Theil der Erde betrachtet werden muß); und insofern ist das Land Gemeineigenthum Aller. Die nothwendige Lösung dieses Widerspruchs fordert eine doppelte Beschränkung des Einzeleigenthumsrechts. Zunächst hat die Rechtsgesellschaft einen angemessenen Theil von Land und Wasser zu Gemeindezwecken (Gemeindebauten, öffentlichen Plätzen, Land- und Wasserstraßen ꝛc.) auszusondern mit der Bestimmung, daß er nie in das Eigenthum Einzelner übergehen dürfe. Demnächst hat sie nicht nur die zweckmäßige Theilung (Parcellirung) großen Landbesitzes unter mehrere Einzelne durch entsprechende Maaßnahmen zu begünstigen, sondern auch anzuordnen, daß, wenn es das Gemeinbedürfniß und Gemeinwohl fordern, jederzeit so viel vom Einzeleigenthum an Land und Wasser abgetreten werden müsse, als das Gemeinbedürfniß zu seiner Befriedigung erheischt, gegen Entschädigung wo sie möglich ist, im Nothfall aber auch ohne alle Entschädigung (in der Form von Abgaben und Steuern, die von den Erträgnissen des Landes je nach seiner Ausdehnung und

Nutzbarkeit zu entrichten sind). Diese Abtretungen können und müssen unter Umständen so lange progressiv gesteigert werden, bis die Gefahr einer übermäßigen Anhäufung von Landeigenthum in den Händen Einzelner schwindet. Außerdem endlich hat die Rechtsgesellschaft die Befugniß, jedem Landeigenthümer die vom Gemeinbedürfniß geforderte Art der Benutzung seines Grundes und Bodens vorzuschreiben. Sie kann ihn, wenn es Noth thut, zwingen, seine Felder zu bebauen und nicht brach liegen zu lassen oder in Parkanlagen zu verwandeln, um darin spazieren zu gehen; sie kann ihn zwingen, Waldstrecken zu roden und Ackerfeld herzustellen, die Waldungen nur forstgesetzlich auszubeuten, u. s. w.

Gegen diese wichtige Befugniß sträubt sich zwar noch heutzutage das durch falsche Theorieen und mangelhafte Gesetze großgezogene Vorurtheil der Eigenthümer, als dürften sie beliebig mit ihrem Eigenthum schalten, beliebig Willkür und Gewalt an ihm üben. Aber sie folgt unmittelbar und unabweislich aus dem Begriff des Eigenthumsrechts selbst. Denn ist das Eigenthumsrecht eben nur ein Recht, weil eine Pflicht, so habe ich zwar das Recht, an einer Sache Eigenthum zu erwerben und zu behalten, aber eben darum habe ich nicht die Sache selbst in dem Sinne, daß sie schlechthin meiner Gewalt und Willkür unterworfen wäre, sondern nur das Recht sie zu besitzen, also nur die Befugniß, sie in dem Sinne und zu dem Zwecke zu verwenden, welchem das Eigenthumsrecht selber dient, sofern es ja nur das unumgängliche Mittel ist, dem Menschen seine menschliche (seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechende) Existenz zu erhalten. Der Eigenthümer hat mithin an sich keineswegs das Recht, jede ihm gehörige Sache beliebig zu mißbrauchen, zu verderben, zu zerstören; diese Befugniß kann ihm vielmehr nur in höchst eingeschränktem Maaße zustehen, in Beziehung auf Dinge, die nicht dem allgemeinen (objectiven) Nutzen, zur Förderung des Gemeinwohls, sondern nur zur Befriedigung der subjectiven Lust und Laune des Einzelnen dienen. Und darum ist die Rechtsgesellschaft nicht nur befugt, dem Eigenthümer die Verwüstung seines Grundes und Bodens, seines Hauses und Hofes zu verbieten und die dem Eigenthumsrecht entsprechende Benutzung zu gebieten, sondern auch dem Verwüster und Verschwender die Ausübung seines Eigenthums-

rechts zu entziehen (ihn unter Curatel zu stellen). Und sonach ist auch Thierquälerei nicht nur sittlich, sondern auch juristisch Unrecht, und mithin die Rechtsgesellschaft befugt, sie zu verbieten (zu strafen). —

Ist nicht die Sache selbst, sondern nur deren ausschließliche Benutzung das Object des Eigenthumsrechts, und folgt das Recht der freien Disposition über die Sache nur aus dem Rechte ihrer ausschließlichen Benutzung, weil diese ohne jene unmöglich wäre, so wird die Erwerbung wie die Ausübung des Eigenthumsrechts nach der Natur der jeweiligen Sache, um deren Benutzung es sich handelt, sich richten und damit das Eigenthumsrecht selber nach Form und Inhalt modificirt werden müssen. Bei der Feststellung der Rechtsnormen, welche in Betreff dieser Modificationen zu gelten haben, wird es sich vorzugsweise darum handeln, ob die betreffende Sache für sich allein oder nur zusammen mit einer andern bestehen oder besessen werden kann; ob sie ohne Gefahr der Verderbniß und Zerstörung, unbeschadet des Zwecks ihres Besitzes sich theilen läßt oder nicht; ob ihr Hauptnutzen (Werth) in ihrer Substanz — wie bei Grund und Boden, Hausthieren ꝛc. — oder in ihrer Form, die sie durch Bearbeitung empfangen, wie bei Instrumenten, Kunstwerken ꝛc. besteht; ob sie durch die Benutzung aufgezehrt wird oder nicht, durch den Gebrauch gewinnt oder verliert, ersetzbar oder unersetzbar ist, u. s. w. Die aus diesen Differenzen der Dinge sich ergebenden rechtlichen Consequenzen für den Eigenthümer und sein Eigenthum zu entwickeln, kann indeß nicht Aufgabe des Naturrechts, sondern nur der positiven Gesetzgebungen seyn, da ihre Lösung die Kenntniß der Natur der Dinge, die Schätzung des Werths derselben ꝛc., voraussetzt, diese aber mit den Entwickelungsphasen, mit den variabeln Richtungen, Interessen und Bedürfnissen des praktischen Lebens, mit den Vor- und Rückschritten der Civilisation ꝛc. mannichfach sich ändert. —

Nur mit den dargelegten, aus dem allgemeinen Begriff sich ergebenden näheren Bestimmungen und Begränzungen ist das Eigenthumsrecht ein angeborenes, persönliches, in der Subjectivität des Menschen gegründetes, und damit ein Naturrecht, ein an und für sich gültiges, allgemein anzuerkennendes Ur- und Grundrecht. Aber es ist dies nur, weil es, wie gezeigt, in allen seinen Mo-

menten eine Grund- und Urpflicht jedes Menschen ist. Und daraus folgt unmittelbar, daß Jeder nicht bloß berechtigt ist, selber Eigenthümer zu seyn, sondern auch jeden Andern als Eigenthümer zu betrachten, anzuerkennen und die ihm als solchem zustehenden Befugnisse zu respectiren. Denn nur unter der Bedingung, daß ich wie jeder Andre dieser Verpflichtung nachkomme, vermag ich mein eignes Eigenthumsrecht auszuüben, meine Eigenthumspflicht zu erfüllen. Wenn ich ihr entgegenhandle und einem Andern seinen Besitz zu entziehen, zu verkümmern, zu zerstören suche, so verleugne ich eben damit das Recht des Eigenthums überhaupt und hebe damit implicite mein eignes Eigenthumsrecht auf. Ich werde mithin den Andern gegenüber rechtlos; sie sind meinem eignen Willen gemäß nicht mehr verpflichtet, mein Eigenthum zu schonen. — Und indem ich diesen Willen bethätige und damit die Eigenthumslosigkeit an die Stelle des Eigenthums setze, verletze ich meine Pflicht, Eigenthum zu besitzen und mir zu erhalten. Jede Pflichtverletzung aber ist ein Unrecht. Das Unrecht ist das Nichtseynsollende, seine Verwirklichung mithin womöglich zu hindern. Jede Entziehung und Zerstörung, wie jede Benutzung fremden Eigenthums ohne und wider den Willen des Besitzers kann und darf daher von ihm mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln abgewehrt und verhindert werden. Aus dieser Befugniß der Einzelnen folgt die Verpflichtung der Rechtsgesellschaft, die geeigneten Mittel zu ergreifen, um das Eigenthum Aller zu schützen und Jedem zur Wiedererlangung desselben zu verhelfen. Andrerseits folgt aus denselben Prämissen, daß ich, da Jeder verpflichtet ist Eigenthum zu haben, meinerseits berechtigt bin vorauszusetzen, daß er Eigenthümer sey, daß also die Sache, die er im Besitz hat und etwa mir zu schenken oder zu verkaufen gewillt ist, ihm rechtlich angehöre, und daß ich daher, wenn diese meine rechtlich gültige Voraussetzung (bona fides) factisch ungültig (falsch) seyn sollte, nicht verpflichtet seyn kann, die erworbene Sache ohne weiteres herauszugeben, daß vielmehr jene rechtsgültige Voraussetzung mich vor der unmittelbaren, ersatzlosen Entziehung (Vindication) der Sache durch den wirklichen Eigenthümer schützen muß. —

Man hat das Eigenthumsrecht auf den Willen basirt. Und allerdings, da ich die Pflicht habe Eigenthum zu erwerben und zu

besitzen, muß ich auch den Willen dazu haben; ohne und wider meinen Willen ist der Erwerb wie der Besitz unmöglich. Alles Recht und alle Pflicht setzt den Willen voraus und ist selbst nur eine Berechtigung und Verpflichtung des Willens, weil der Mensch nur kraft und wegen seines Willensvermögens Subject, berechtigt und verpflichtet ist. Allein eben deßhalb ist zwar der Wille, diese naturgemäße (wenn auch noch unentwickelte oder gehemmte) Fähigkeit des Menschen, frei und selbstbewußt sein Handeln zu bestimmen, die Bedingung seiner Rechte und Pflichten, keineswegs aber der Grund derselben in dem Sinne, daß er nur Rechte und Pflichten hätte, weil und soweit er sie haben wolle. Alle meine Rechte und Pflichten sind und bleiben meine Rechte und Pflichten, auch wenn ich sie nicht haben und üben will; das unmündige Kind, das insofern keinen Willen hat als sein Wollen noch kein freies und selbstbewußtes ist, hat doch das Ur- und Grundrecht als Subject zu gelten, weil die Pflicht Subject zu werden und dazu sich erziehen zu lassen, und mithin alle die hier (naturrechtlich) in Frage kommenden Rechte und Pflichten. Nicht also, weil die selbstlose Sache gegen die Person kein Recht hat, nicht bloß dadurch, daß ich meinen Willen in eine beliebige Sache „hineinlege" (Hegel), auch nicht durch „den Sieg über die Sache und die Herrschaft über die gleichsam gefangene Sache" noch durch „die höhere menschliche That der Anbildung der Sachen zu dauernden Werkzeugen des Willens," wodurch sie angeblich „die erweiterten Organe des menschlichen Leibes werden, in denen der Wille mit ausschließlicher Kraft herrsche" (Trendelenburg), — kurz nicht durch meinen bloßen Willen habe und erlange ich ein Recht auf die Sache, sondern nur den factischen Besitz derselben, die Macht und Herrschaft über sie, und auch diese nur so lange ich sie zu behaupten vermag. Ein bloßer Act der Willkür, ein Sieg meiner Uebermacht d. h. ein bloßer Gewaltact, gegen was auch immer er sich richten möge, kann nie und nimmer ein Recht begründen, weil offenbar das Recht, das nur auf Willkür und Gewalt beruht, kein Recht, sondern selbst nur Willkür und Gewalt ist. Selbst wenn alle Andern einem solchen Acte zustimmten und ihren Willen mit dem meinigen einten, er bliebe doch was er ist, ein Act der Willkür und Gewalt, um so schlimmer, je größer die Kraft ist, mit welcher er durch das Zusammenwirken Aller sich geltend

machen kann. Auch wenn alle Menschen einstimmig sich erlaubten, die Natur und ihre Gaben zu verwüsten, statt sie zu pflegen und naturgemäß zu nutzen, es wäre doch nicht Recht, sondern bliebe ein sträfliches Unrecht. Außerdem leuchtet ein: habe ich das Recht die Sache durch meinen bloßen Willen mir anzueignen, vorausgesetzt daß ich die Macht habe sie gefangen zu nehmen oder zum Werkzeug meines Willens mir anzubilden, so hat jeder Andre dasselbe Recht auf dieselbe Sache. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum bloß darum, weil ich zuerst meinen Willen in die Sache legte, mir ein Vorrecht zustehen und das ausschließliche Eigenthum gebühren solle. Das jus primi occupantis ist in Wahrheit eine bloße wenn auch unabsichtliche Fiction, ersonnen, um die falsche Prämisse vom Willen als dem Grunde des Eigenthumsrechts zu rechtfertigen.*) Aehnlich verhält es sich mit der (Trendelenburg'schen) Analogie zwischen den durch bloße Occupation von mir erlangten Sachen und den Organen meines Leibes. Auch sie ist eine willkürliche, der Natur der Dinge widersprechende Fiction, welche das Willkürliche und Gewaltsame der Occupationstheorie verdecken soll, aber nicht einmal ihren Zweck erfüllt. Die Organe meines Leibes sind zwar allerdings meinem ausschließlichen, von keines Andern Willen abhängigen Willen unterworfen; aber wie ich die Gegenstände meines Eigenthums keineswegs beliebig verderben und zerstören darf, ebenso wenig darf ich die

*) Die Occupation (Besitzergreifung) ist, wie sich von selbst versteht, insofern allerdings der Anfang alles Eigenthums, als der Mensch im Urzustande nicht gebundene, bereits Eigenthum gewordene Dinge, sondern die freie Natur sich gegenüber hat und somit sich aneignen kann was er bedarf. Aber es ist eine Verwechselung der Begriffe, wenn man den Anfang des Eigenthums, das Factum der Besitzergreifung, für den Grund des Eigenthumsrechts ausgiebt. Es ist ein großer Unterschied, ob der Mensch durch einen bloßen Willensact, den er vollziehen oder unterlassen kann, das Eigenthumsrecht erwirkt, oder ob es ihm darum zusteht, weil es seine Pflicht ist, die Dinge, deren er zu seiner Existenz und Subsistenz bedarf, in Besitz zu nehmen, zu gebrauchen, zu bearbeiten ꝛc. Nur aus dieser Pflicht folgt, wie gezeigt, daß, da Jeder die gleiche Pflicht hat, auch Jeder verpflichtet ist, die von einem Andern in Besitz genommenen Sachen als dessen Eigenthum anzuerkennen: aus dieser Pflicht folgt sonach allerdings das jus primi occupantis, ist aber eben deßhalb kein ursprüngliches, sondern nur ein abgeleitetes Recht.

Glieder meines Leibes mißbrauchen oder sie verstümmeln und unbrauchbar machen. — Endlich erweist sich die Occupationstheorie auch darin als unmöglich, daß es von ihrer Prämisse aus keinen Uebergang giebt zu den nothwendigen Beschränkungen, welche dem Eigenthümer in der Ausübung seines Rechts auferlegt werden müssen, wenn sein Recht mit dem Rechte Aller zusammenbestehen soll. Ist lediglich der Wille und die Macht des Menschen der letzte Grund alles Eigenthumsrechts, so folgt unabweislich, daß dem Eigenthümer rechtlich die Befugniß zusteht, schlechthin willkürlich mit seinem Eigenthum zu schalten und zu walten; höchstens ist er verpflichtet, die gleiche Willkür der Andern zu respectiren: jede Beschränkung derselben ist ein Eingriff in sein Recht, also Unrecht. Und mithin ist es eine schreiende Inconsequenz, wenn man dennoch der Rechtsgesellschaft die Befugniß zuschreibt, aus irgend einem Grunde, etwa um ihres eignen Bestandes oder des allgemeinen Wohls willen, der Willkür und Machtvollkommenheit der Einzelnen Schranken zu ziehen, die rechtsgültige Erwerbung, Erhaltung und Ausübung des Eigenthumsrechts an Bedingungen zu knüpfen ꝛc. Sie ist offenbar nicht dazu befugt, weil ihrer Befugniß keine Pflicht der Einzelnen gegenübersteht. Wenn sie es dennoch thut, so thut sie Unrecht. Und daraus erklärt es sich, daß, da die falsche Theorie seit vielen Jahrhunderten (vom römischen Recht her) Eingang in alle Rechtslehren und von da in's Rechtsbewußtseyn des Volks gefunden hat, jede solche Beschränkung von dem Betroffenen als widerrechtlicher, gewaltthätiger Eingriff in sein Recht empfunden wird.*)

Sonach leuchtet zwar ein, daß Jeder nur mit seinem Willen, niemals wider seinen Willen Eigenthum erwerben und besitzen kann; aber es leuchtet ebenso klar ein, daß er durch seinen Willen das Eigenthumsrecht nur erlangt, wenn und soweit sein Wille ein rechtlicher ist d. h. dem Begriffe, Wesen und Zwecke des

*) Das alte deutsche Recht bestimmte, ganz entsprechend unsrer Grundanschauung, daß ein Acker, den der Eigenthümer ungenutzt liegen läßt, Mark und Gemeindegut werde, sobald darin, als Zeichen gänzlicher Ungebrauchtheit, Busch und Gesträuch aufwachsen. J. Grimm: Deutsche Rechtsalterthümer, S. 92.

Eigenthumsrechts entspricht, also wenn er auf die Pflicht, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen, gegründet ist. Daraus folgt, daß ich mein Eigenthumsrecht an einer Sache, wie ich es (unter den in seinem Begriff liegenden Beschränkungen und Bedingungen) nur mit meinem Willen erwerben, so auch nur mit meinem Willen verlieren kann, daß es mir also frei steht, mein Eigenthumsrecht an einer Sache, wie ich es erworben, so auch wieder aufzugeben. Diese Befugniß beruht auf der Verpflichtung, alle Eigenthumsobjecte so viel wie möglich nutzbar zu machen; und darum bin ich rechtlich nicht nur befugt, sondern (als guter Hausvater) verpflichtet, mich einer mir nutzlos gewordenen Sache zu entäußern oder sie gegen eine andre auszutauschen. Ich kann dazu zwar nicht genöthigt werden; denn ob und wie weit mir und meiner Individualität eine Sache nutzbar sey, kann kein Andrer, sondern nur ich selbst beurtheilen, zumal da ja unter den Begriff der Nutzbarkeit nicht bloß die Befriedigung aller Bedürfnisse im engern Sinne fällt, sondern auch Alles was dem Menschen zur Erholung und Erfrischung, zur Lust und Erheiterung dient, dessen er zu seiner menschlichen Existenz nicht minder bedarf als Nahrung, Wohnung ꝛc. Aber obwohl sonach hier die der Rechtspflicht überall zur Seite stehende Erzwingbarkeit wegfällt, weil sie aus dem angeführten Grunde unvollziehbar ist, so wird dadurch meine Pflicht, mich der mir nutzlosen Dinge zu entledigen oder sie gegen brauchbare umzutauschen, nicht aufgehoben. Nur weil diese Pflicht stillschweigend vorausgesetzt wird, ist es gerechtfertigt, daß die meisten Gesetzgebungen als sg. Rechtspräsumption den Satz aufstellen, daß eine Sache, welche ihr Eigenthümer eine Zeitlang unbenutzt liegen gelassen (z. B. ein Stück Holz vor seinem Hause), als von ihm aufgegeben, als „derelinquirt" zu erachten sey.

Und aus demselben Grunde rechtfertigt sich das ebenso allgemein anerkannte Recht der Verjährung, d. h. die Rechtspräsumption, daß ein Eigenthumsobject (sey es eine Sache oder eine mir rechtlich zustehende Forderung), das ich während eines bestimmten Zeitraums nicht benutzt noch dessen Benutzung durch einen Andern inhibirt und mir vindicirt habe, von mir derelinquirt, dem Andern überlassen und somit in dessen Eigenthum übergegangen sey. Wäre die Benutzung der mir angehörigen Dinge nicht meine Pflicht, sondern freie Befugniß, so wäre das Recht der Verjährung

ein offenbares Unrecht, eine durch das Gesetz sanctionirte Beraubung, weil ein Recht, dem keine Pflicht gegenübersteht. Denn bin ich nicht verpflichtet mein Eigenthum zu benutzen, ist es vielmehr völlig meiner Willkür anheimgestellt, ob ich es benutzen will oder nicht, so kann es mir durch bloße Nichtbenutzung nie verloren gehen noch aus ihr gefolgert werden, daß ich es aufgegeben oder einem Andern überlassen habe, weil aus einem Thun und Lassen, das ganz in meine Willkür gestellt ist und für das es daher keinen Grund, kein Motiv giebt, schlechthin nichts gefolgert werden kann. —

Ob derelinquirte Sachen und überhaupt Dinge, die noch in Niemandes Besitz übergegangen oder deren Eigenthümer sich nicht ermitteln läßt, kurz die sg. res nullius, Demjenigen der sich ihrer zuerst bemächtigt, oder der Rechtsgesellschaft (Gemeinde — Staat) als Eigenthum zuzusprechen seyen, ist unter den Gesetzgebern und Juristen von Profession streitig. Da aber das jus primi occupantis, wie gezeigt, an und für sich kein Recht ist, sondern nur den Anfang des Eigenthumserwerbs bezeichnet und daher nur im Urzustande, nicht aber in einer bereits gegründeten Rechtsgesellschaft Geltung haben kann, so können auch von Rechtswegen die res nullius nicht dem ersten zufälligen Besitzergreifer, sondern nur der Rechtsgesellschaft anheimfallen und allen einzelnen Mitgliedern derselben zu Gute kommen.

Besser als die mir nutzlose Sache dem ungewissen Schicksal der Dereliction zu überlassen, entspricht es meiner Eigenthumspflicht, sie einem Andern, der ihrer bedarf oder sie besser nutzen kann, zu schenken. Nur von diesem Gesichtspunkt aus erhält das Recht der Schenkung einen vernünftigen (berechtigten) Sinn. Auf dem Boden der Occupationstheorie und ihrer Prämisse, dem bloßen Willen als dem Grunde des Eigenthumsrechts, erscheint jede Schenkung als ein Act der Willkür, ebenso berechtigt, aber auch ebenso unberechtigt wie die wüste Verschwendung meines Eigenthums oder das halsstarrige, nutz- und zwecklose Festhalten und Aufhäufen desselben.

Aus demselben Grunde kann es unter Umständen zweckmäßig seyn, die Benutzung einer mir zugehörigen Sache einem Andern, der sie höher zu nutzen vermag oder ihrer Benutzung dringend be-

darf, unter der Bedingung zu überlassen, daß mir das Eigenthumsrecht an der Sache selbst verbleibe und sie mir daher nach gemachtem Gebrauch von ihm zurückerstattet werde, daß also nur der Gebrauch oder die Nutznießung der Sache ihm zustehe. Mit andern Worten: der Eigenthümer hat das Recht, seine Sache einem Andern zu leihen oder in Nießbrauch (ususfructus) zu geben. Mit der Ausübung dieses Rechts scheidet sich was an sich zusammenfällt, der Besitz und das Eigenthum der Sache: mir bleibt das Eigenthum, dem Andern fällt der Besitz, weil mit der Benutzung die sie allein ermöglichende, aus ihr folgende Verfügung über die Sache zu. Natürlich kann diese Scheidung nur bei solchen Eigenthumsobjecten stattfinden, welche durch ihre naturgemäße Benutzung nicht aufgezehrt, verbraucht, zerstört werden, sondern substanziell erhalten bleiben. Bei ihnen kann indeß statt der ganzen, auch nur ein bestimmter Theil der Benutzung derselben einem Andern überlassen werden (z. B. das Recht einen bestimmten Theil meines Grundstücks als Weg zu benutzen, aus meinem Brunnen Wasser zu schöpfen ꝛc.) Macht sich in solchem Falle der Eigenthümer anheischig, allen seinen Nachfolgern im Eigenthum die Verpflichtung aufzulegen, die theilweise Benutzung desselben als unaufhebbares Recht des Nutznießens anzuerkennen, so entsteht damit das Rechtsverhältniß, das die Gesetzgeber und Juristen mit dem Namen der Servitut d. h. einer Dienstbarkeit, welche nicht auf den wechselnden Eigenthümern, sondern auf der Sache selber laste und hafte, bezeichnet haben. Auch dies Rechtsverhältniß involvirt eine (theilweise) Scheidung der Benutzung der Sache und damit des ausschließlichen Besitzes vom Eigenthum derselben. — Weil indessen an sich Besitz und Eigenthum zusammengehören und hier nur durch einen besondern Willensact des Eigenthümers getrennt werden, so ist jeder Dritte, der von diesem Act keine Kunde hat noch zu haben verpflichtet ist, berechtigt, den Besitzer als den Eigenthümer der Sache anzusehen, und wenn es derselbe beansprucht, verpflichtet, ihn als Eigenthümer gelten zu lassen.

Die Rechtsverhältnisse, die durch solche Willensacte entstehen, fallen indeß bereits in das Gebiet von Befugnissen und Verpflichtungen, welche auf

ſich gründen und mit deſſen Ausübung entſtehen, alſo erſt erledigt werden können, nachdem der Begriff, Grund und Zweck des Vertragsrechts feſtgeſtellt worden.

Das Vertragsrecht entwickelt ſich zwar naturgemäß vom Eigenthumsrecht aus, greift aber nicht nur über daſſelbe hinaus, ſondern hat im Grunde auch einen andern ſelbſtändigen Quell und Urſprung. Habe ich als Eigenthümer das Recht, weil die Pflicht, eine mir nutzloſe Sache aufzugeben, ſo habe ich eben damit das Recht und die Pflicht, ſtatt derſelben eine mir nützlichere zu erwerben. Iſt eine ſolche Sache im Eigenthum eines Andern, ſo habe ich das Recht, ihm den Antrag zu machen, dieſelbe gegen Uebertragung meines Eigenthumsrechts an einer mir zugehörigen Sache mir zu überlaſſen, d. h. einen Tauſchvertrag mit mir zu ſchließen. Die Vermehrung und Differenzirung der Bedürfniſſe, welche mit fortſchreitender Civiliſation Hand in Hand geht und in adäquatem Maaße die Impulſe zu ſolchen Tauſchverträgen erhöht, die Steigerung des ſg. Verkehrs hat zur Erleichterung deſſelben bei allen einigermaßen civiliſirten Völkern die Einführung des Geldes als allgemeinen Tauſchmittels veranlaßt. Es iſt nicht Aufgabe des Naturrechts, die — rein praktiſche — Frage zu erörtern, welche Dinge oder Stoffe am geeignetſten ſeyen als Tauſchmittel zu dienen, noch wie am zweckmäßigſten der Werth des Geldes zu beſtimmen und abzumeſſen ſey: die Conſequenzen aus der Einführung des Geldes für das praktiſche Leben zu ziehen, iſt den Geſetzgebungen zu überlaſſen. Für das praktiſche Leben iſt es zwar von Bedeutung, daß mit der Einführung des Geldes eine neue, praktiſch wichtige Vertragsform implicite eingeführt iſt; denn damit daß bei einem abgeſchloſſenen Tauſchvertrage von dem einen Eigenthümer Geld, vom andern eine Sache zu geben iſt, wird der Tauſchvertrag zu einem Kaufvertrage. Allein in naturrechtlicher Beziehung ändert ſich dadurch nichts: mit der Einführung des Geldes erhält nur jeder Eigenthümer das Recht, ſeine Sache auch zu verkaufen; aber der Kauf iſt nur eine beſondre Form des Tauſches, für die eben deßhalb weſentlich dieſelben Rechtsnormen gelten, die aus der rechtlichen Natur des Tauſchvertrags entſpringen. Aus ihr aber ergiebt ſich zunächſt, daß die Ausübung dieſes Rechts nicht

ſo bedingungslos iſt wie die Dereliction. Sie iſt vielmehr an die Bedingung gebunden, daß nicht nur ich meine Sache, ſondern auch der Andere die ſeinige zu vertauſchen oder zu verkaufen gewillt iſt. Er kann dazu aus den angeführten Gründen nicht gezwungen werden; ich kann mithin die fremde Sache nur erwerben, wenn ihr Eigenthümer ſich entſchließt, ſie aus ſeinem Eigenthum zu entlaſſen und ſtatt ihrer meine Sache oder mein Geld anzunehmen. Geht er darauf ein, ſo treten ſein und mein Wille in einen Willensact zuſammen. Dieſer Willensact aber iſt keine Dereliction, kein Aufgeben des Eigenthumsrechts überhaupt; beide wollen vielmehr Eigenthümer bleiben und nur die Objecte ihres Eigenthums wechſeln. Der unmittelbare Gegenſtand (Inhalt) des Vertrags iſt mithin nicht die in Rede ſtehende Sache oder Geldſumme, ſondern die gegenſeitige Handlung der Beſitzüberlaſſung und Beſitzergreifung: dazu macht ſich jeder der beiden Eigenthümer anheiſchig, indem er den Vertrag eingeht.

Ganz ebenſo verhält es ſich bei jeder Schenkung, Leihung, Verſtattung des Nießbrauchs einer Sache. Denn da ich keinen Andern zwingen kann, meine Sache geſchenkt, geliehen, in Nießbrauch zu nehmen, ſo iſt jede Schenkung ꝛc. in Wahrheit ein — wenn auch unmittelbar, ohne ausdrückliche Vereinbarung vollzogener — Vertrag, der dadurch entſteht und darin beſteht, daß mein Wille, die Sache zu verſchenken, und des Andern Wille, ſie geſchenkt zu nehmen, zu Einem Willensact ſich einigen, und deſſen Gegenſtand mithin die Handlung des Schenkens und Geſchenknehmens iſt.

Das Vertragsrecht wird ſonach zwar überall zur Anerkennung gelangen, wo das Recht des Einzeleigenthums anerkannt iſt; denn dies Recht involvirt die Befugniß, über mein Eigenthum zu verfügen, es zu veräußern ꝛc., d. h. daſſelbe zum Gegenſtand meines Handelns und damit des Handels zu machen. Aber das Eigenthumsrecht iſt offenbar weder der Grund noch auch nur die Bedingung oder Vorausſetzung des Vertragsrechts. Denn iſt auch da wo der Vertrag das Eigenthum des einen oder der beiden Contrahenten betrifft, doch, wie gezeigt, Gegenſtand und Inhalt der durch ihn begründeten Befugniß wie Verpflichtung nicht das betreffende Eigenthumsobject und Eigenthumsrecht, ſondern eine beſtimmte Handlung, welche jeder der beiden Contrahenten zu vollziehen, dem andern zu leiſten hat, ſo ergiebt ſich ſchon daraus von

ſelbſt, daß nicht nur Eigenthums- und Beſitzübertragung, nicht nur Beſchaffung oder Anfertigung irgend einer Sache, ſondern auch bloße Handlungen, Dienſtleiſtungen, Arbeiten der verſchiedenſten Art, Objecte von Verträgen ſeyn können. Das Vertragsrecht könnte und würde mithin beſtehen, auch wenn es kein Einzeleigenthum, kein Eigenthumsrecht gäbe. Es bedarf deſſen nicht, weil es in ſeinem letzten Grunde auf dem ſelbſtändigen, in der Subjectivität des Menſchen liegenden (angeborenen) Rechte der freien Selbſtbeſtimmung über ſein Thun und Laſſen beruht; und der Menſch hat dieſes Recht, weil es ſeine Pflicht iſt, ſich zu ſeinen Handlungen frei und ſelbſtändig zu beſtimmen. Daraus folgt, daß er auch das Recht hat, ſeinen Willen mit dem eines Andern in der Weiſe und inſoweit zu einigen, daß Jeder von beiden einen beſtimmten Willensact will und vollzieht, weil und inſofern der andre ihn will und vollzieht, — d. h. es folgt, daß jeder Menſch, der überhaupt freier Willensbeſtimmung fähig iſt, das Recht hat, Verträge zu ſchließen. An ſich und unmittelbar iſt das Object jedes Vertrags nur der beſtimmte Willensact, zu dem jeder der Contrahenten bei der Vertragsſchließung ſich entſchloſſen und den zu vollziehen er durch die Einigung mit dem Willen des Andern ſich verpflichtet hat. Und bloß weil jeder Willensact nur ein Willensact iſt, wenn und ſofern er eine beſtimmte Handlung zum Inhalt hat, und weil andrerſeits das Recht überhaupt, ſeinem Begriffe nach, es nicht mit dem bloßen (innerlichen) Wollen, ſondern nur mit dem Handeln zu thun hat, bloß darum können rechtlich ſtets und überall nur beſtimmte Handlungen die Gegenſtände der Verträge bilden. Iſt die Handlung nur an einer beſtimmten Sache oder Perſon zu vollziehen, ſo wird damit allerdings die Perſon oder Sache in den Vertrag hineingezogen; aber auch in dieſem Falle betrifft der Vertrag nur mittelbar die Sache oder Perſon, unmittelbar immer nur den zu vollziehenden Willensact, die beſtimmte Handlung. —

Als eine ſolche Vereinbarung meines Willens mit dem Willen eines Andern iſt der Vertrag an ſich ein bloßer Act der Willkür von meiner wie von des Andern Seite: weil ich als Subject frei wollen und handeln kann, ſo kann ich auch meinen Willen mit dem eines Andern vereinigen. Aber als bloßen Act der Willkür kann ich dieſe Einigung auch ebenſo willkürlich wieder auflöſen; kraft der Freiheit meines Willens kann ich mich in jedem Augenblick anders

entschließen, mithin meinen Willen aus der geschlossenen Einigung wieder herausziehen, also den Vertrag beliebig halten oder brechen. Daß ich ihn zu halten verpflichtet bin, folgt mithin nicht aus der natürlichen Seite der menschlichen Subjectivität und ihrer Willensfreiheit, die bloße Willkür ist, sondern nur aus der ethischen Seite derselben, aus der auf dieser Seite liegenden Pflicht, jeden Andern als Subject anzuerkennen, weil jeder Andre die gleiche Pflicht hat sich als Subject zu geriren, und diese gemeinsame Pflicht nur durch gemeinsame Anerkennung und Ausübung sich erfüllen läßt. Ebenso unmöglich ist es, die Erzwingbarkeit des Vertragsrechts, die ihm, wenn es ein Recht seyn soll, zur Seite stehen muß, aus der bloßen Willensfreiheit als solcher herzuleiten. Meine Befugniß, mit einem Andern einen Vertrag zu schließen, bleibt bloße Befugniß zum Schließen des Vertrags und giebt mir daher an und für sich noch nicht das Recht, den Andern zu der von ihm contractlich übernommenen Handlung zu zwingen. Im Gegentheil, dem Rechte der Willensfreiheit (Willkür) gegenüber, kraft dessen Jeder seinen Willensentschluß beliebig zu ändern befugt ist, wäre dieser Zwang entschieden Unrecht. Nur die Pflicht eines Jeden, den Andern als Subject anzuerkennen, verleiht Jedem die Rechtsbefugniß, vom Andern die Erfüllung des Vertrags zu fordern. Denn indem ich meinen Willen mit dem eines Andern in Betreff einer bestimmten Handlung einige, so wird damit mein Wille in dieser Bestimmtheit des Inhalts und der Form (als bestimmter Willensentschluß) zum Momente des Willens und damit der Subjectivität des Andern, der ihn auf Grund meiner Selbstbestimmung in die seinige, als Moment seiner Subjectivität aufnimmt. Bin ich also rechtlich verbunden, die Subjectivität des Andern in allen ihren Momenten als unverletzbar anzuerkennen, so bin ich auch verbunden, meinen mit dem seinigen contractlich geeinigten Willen als Moment seiner Subjectivität und somit als unaufhebbar anzuerkennen, folglich mit meinem Willen an den Willen des Andern gebunden, also rechtlich verpflichtet, die contractlich übernommene Handlung zu vollziehen, wenn es der Andre fordert. Dieselbe Verbindlichkeit knüpft natürlich umgekehrt den Willen des Andern an den meinigen; und nur diese gegenseitige Berechtigung und Verpflichtung macht den Rechtsbegriff des Vertrags aus.

Ich bin daher nur verpflichtet, meine contractliche Verbindlichkeit zu erfüllen, wenn und weil der Andre die seinige erfüllen kann und will, aber auch nur berechtigt, sie zu fordern, wenn und weil ich die meinige erfüllen kann und will. Daraus folgt von selbst, daß ein Vertrag, dessen Inhalt von vornherein eine physisch unmögliche Handlung oder Leistung betrifft, rechtlich als nicht geschlossen anzusehen ist, aus dem einfachen und doch meist übersehenen Grunde, weil ein Willensact, der auf keine Handlung gerichtet ist — und eine unmögliche Handlung ist keine — kein Willensact ist, also über eine solche Handlung auch keine Willenseinigung stattfinden kann. (Die weitern Consequenzen zu bestimmen, die aus jenem allgemeinen Rechtssatze über die Erfüllung und Erfüllbarkeit der Verträge für die einzelnen nach ihm zu beurtheilenden Fälle sich ergeben, namentlich z. B. zu unterscheiden, was aus der erst später eintretenden Unmöglichkeit des Einen oder Andern, seine contractliche Verbindlichkeit zu erfüllen, rechtlich folge, — ist nicht Sache des Natur-, sondern des positiven Rechts, weil diese Consequenzen je nach dem verschiedenartigen Inhalt der Verträge und den wechselnden Zuständen, Verhältnissen, Bedingungen des praktischen Lebens sich mannichfach modificiren). Wie sonach ein rechtsgültiger Vertrag nur entsteht und besteht durch die gegenseitige gemeinsame Einwilligung in die übernommene Verpflichtung und deren Erfüllbarkeit, so kann ein rechtsgültiger Vertrag auch nur durch gegenseitige freie Einwilligung der Contrahenten wieder aufgehoben oder verändert werden. Von selbst dagegen erlischt jeder Vertrag, wenn er von beiden Seiten pflichtgemäß erfüllt, oder der bestimmte Zeitraum, während dessen er laut seines Inhalts gelten soll, abgelaufen, oder die Bedingung, an deren Eintreten seine Aufhebung geknüpft worden, eingetreten ist.

Aber rechtsgültig ist ein Vertrag nur, wenn er rechtsgültige (rechtlich erlaubte) Handlungen zu seinem Gegenstande hat; jeder Vertrag, durch den beide oder einer der Contrahenten zu einer unerlaubten Handlung sich anheischig macht, ist rechtlich unverbindlich, und seine Ausführung zu verhindern, resp. zu bestrafen. Das folgt von selbst aus dem Begriffe des Rechts-überhaupt. Dann aber folgt auch, daß ein Vertrag, der alle meine Willensacte an den Willen eines Andern bindet, auch wenn ich ihn freiwillig eingegangen bin, rechtlich ungültig ist. Diese Ungültigkeit ist von

allen Rechtstheorieen und Gesetzgebungen civilisirter Völker anerkannt und ausgesprochen. Aber wenn man den Begriff des Rechts aufgehen läßt in die Rechtsbefugnisse, welche angeblich aus den natürlichen Bedürfnissen und Trieben, aus der natürlichen Willensmacht und Willensfreiheit des Menschen sich ergeben, so ist jene Ungültigkeitserklärung nur eine Inconsequenz, ein Widerspruch wider den aufgestellten Begriff des Rechts, mithin Unrecht. Denn ist meine Willensfreiheit und deren Ausübung eine mir zustehende reine Befugniß, so bin ich auch rechtlich befugt, meinen Willen ganz und gar von dem eines Andern abhängig und zum Handeln gemäß dieser Abhängigkeit mich verbindlich zu machen: mir dies zu verwehren, ist ein Eingriff in mein Recht, ein Unrecht. Ist es dagegen nicht bloß meine Rechtsbefugniß, sondern meine ihr zu Grunde liegende Rechtspflicht, frei und selbständig zu wollen und zu handeln, so folgt jene Ungültigkeit ganz von selbst. Denn die Gesammtheit meiner Willensacte und Handlungen ist identisch mit meiner Selbstbestimmung und deren Ausübung. Durch die Gebundenheit aller meiner Willensacte ist mithin meine Selbstbestimmung selbst gebunden und damit aufgehoben. Ich bin folglich nicht mehr im Stande, mich als Subject zu geriren und jeden Andern als Subject zu behandeln. Das aber widerstreitet meiner unaufhebbaren Ur- und Grundpflicht; es widerstreitet eben damit dem allgemeinen Begriff des Rechts überhaupt, dem Grund und Quell aller andern Rechte; es ist mithin rechtlich unstatthaft, also eine dahin lautende contractliche Verpflichtung unverbindlich. (Verzichte ich stillschweigend auf meinen eignen Willen zu Gunsten eines Andern, so kann ich rechtlich daran nicht gehindert werden, weil eine solche Verzichtleistung ganz in das Innere meiner Selbstbestimmung und damit in die Sphäre der Sittlichkeit fällt, in die das Recht nicht einzugreifen hat noch vermag. Eben darum aber nimmt das Recht auf eine solche Verzichtleistung auch keine Rücksicht, sondern betrachtet nach wie vor all mein Thun und Lassen als meine eignen freien Handlungen, für die ich nach wie vor vollständig verantwortlich bleibe. Eine solche Verzichtleistung hat mithin in keiner Beziehung eine rechtliche Wirkung, weder dem Andern gegenüber, zu dessen Gunsten sie geschehen, noch gegenüber dem Gesetz und der Rechtsgesellschaft, deren Mitglied der Verzichtende ist).

Aus demſelben Grunde verſteht es ſich von ſelbſt, daß jede contractliche Verpflichtung zu einer widerrechtlichen, das Recht (die Subjectivität) eines Andern verletzenden Handlung unverbindlich iſt. Aber auch ein Vertrag, der einer anerkannt unſittlichen Handlung gilt, iſt rechtlich ungültig. Auch dieſer Satz iſt wiederum von allen Rechtstheorieen und Geſetzgebungen civiliſirter Völker anerkannt, aber von den naturaliſtiſchen Rechtsprincipien wie vom Begriff des Rechts als bloßer Befugniß aus wiederum unbegründbar. Denn für den einſeitigen Naturalismus (Realismus — Materialismus) giebt es, wie gezeigt, überhaupt keine Sittlichkeit, weil keine Willensfreiheit, keine menſchliche Beſtimmung, kein Sollen, alſo auch keine ſittliche Pflicht und mithin kein Recht auf Sittlichkeit. Wer aber das (juriſtiſche) Recht nur als Rechtsbefugniß faßt, die mir nicht auf Grund einer Pflicht, ſondern unmittelbar, an und für ſich zuſteht, der kann ohne Widerſpruch gegen den von ihm aufgeſtellten Rechtsbegriff mir nicht verwehren, mich auch zu unſittlichen Handlungen zu verpflichten. Denn demgemäß iſt die Beſchränkung jedes Rechts, alſo auch des Rechts Verträge zu ſchließen, nur zuläſſig, wenn und wo durch Ausübung deſſelben das Recht eines Andern beeinträchtigt oder verletzt wird. Da dies durch meine Verpflichtung zu einer unſittlichen Handlung nicht geſchieht, ſo kann ihr auch die Rechtsgültigkeit nicht abgeſprochen werden. Iſt dagegen der Grund aller meiner Rechte die Pflicht, mich als Subject zu geriren, und beruht auf ihr insbeſondre mein unantaſtbares Recht, mich in ſittlicher Beziehung ſchlechthin, in jedem Momente und in jedem einzelnen Falle, frei und ſelbſtändig zu beſtimmen, — ein Recht, das ſo unantaſtbar iſt, weil das ſittliche Wollen und Handeln nur in und kraft der unbeſchränkten Freiheit des Entſchluſſes ſittlich iſt, — ſo folgt daß Keiner auf keine Weiſe mir dies Recht beſchränken darf, alſo die Befugniß zu einer ſolchen Beſchränkung nicht nur nicht beſitzt, ſondern auch niemals (ſelbſt durch meinen Willen) nicht gewinnen kann, daß mithin jede Verpflichtung zu einer unſittlichen Handlung rechtlich ungültig iſt, weil der Andre, dem ich mich verpflichte, dadurch kein Recht erwirkt und alſo die Erfüllung des Vertrags nicht fordern kann. Aber es folgt auch weiter, daß nicht bloß kein unſittlicher, ſondern auch kein ſittlicher Willensact Gegenſtand eines Vertrags ſeyn kann. Es verſteht ſich zwar von ſelbſt, daß ich mich zu jeder

beliebigen sittlich erlaubten Handlung vollkommen rechtsgültig verpflichten kann: denn das sittlich Erlaubte ist nothwendig auch rechtlich erlaubt. Aber sittlich ist die Handlung nicht als Handlung, als äußere That, sondern nur als freier innerer Willensact durch das Motiv und den Zweck, um dessentwillen ich mich dazu entschließe. Eine Verpflichtung zu einer sittlichen Handlung gälte also nicht der äußeren That, sondern wäre eine Verpflichtung, sie in freier Entschließung aus sittlichen Motiven und zu einem sittlichen Zweck zu wollen und zu thun. Abgesehen davon, daß darin ein augenfälliger Widerspruch liegt, ist ein solcher Vertrag rechtlich ungültig, theils weil der Andre kein Recht dadurch erwerben kann, theils weil es schlechthin unmöglich ist, die Erfüllung des Vertrags durch Zwangsmittel zu sichern. — Sonach aber folgt schließlich, daß das öffentliche Recht (Gesetz) nicht ohne Weiteres alle Verträge, welche das Gebiet der Sittlichkeit berühren, sondern nur diejenigen für rechtsungültig erklären darf, welche Handlungen betreffen, deren Unsittlichkeit unzweifelhaft feststeht, weil sie nur aus unsittlichen Motiven entspringen können (z. B. Prostitution gegen Zahlung eines bestimmten Lohns — Eheversprechen mit Bestimmung eines Straf- oder Reugeldes für den Fall der Nichterfüllung 2c.)*)

Gemäß dem allgemeinen Begriff des Vertragsrechts sind endlich auch alle Verträge rechtsungültig, welche von Paciscenten ohne oder

*) Ob der s. g. Wuchervertrag für ungültig, resp. strafbar zu erklären und was unter Wucher zu verstehen sey, ist unter den Juristen streitig. Definirt man den Wucher als die gewerbmäßige Ausbeutung in Noth gerathener Darlehnsucher durch eine ihnen auferlegte enorme, unverhältnißmäßig hohe Verzinsung des geliehenen Capitals, so ist ein solcher Gewerbsbetrieb allerdings unsittlich. Aber der Darlehnssucher ist meist nur durch eigne Schuld, durch die Unsittlichkeit seines Lebenswandels in die Noth gerathen, infolge deren er keine andern als wucherische Darlehen zu erhalten vermag. Hat das Gesetz die Sittlichkeit nur zu schützen und indirect zu fördern, nie aber zu befehlen, so darf es nicht direct eingreifen, wo es Gefahr läuft, durch Beschränkung der Unsittlichkeit des Einen die des Andern zu begünstigen. Dazu kommt die praktische Schwierigkeit, den Begriff des Wuchers, die Höhe des Zinsfußes mit Sicherheit und ohne Benachtheiligung des Verkehrs zu bestimmen. „Wuchergesetze" würden daher nur vorübergehend während der Herrschaft eines allgemeinen Nothstands um des allgemeinen Wohls willen erlassen werden dürfen, aber auch in diesem Falle meist unwirksam seyn oder das Gegentheil bewirken.

Aus demſelben Grunde verſteht es ſich von ſelbſt, daß jede contractliche Verpflichtung zu einer widerrechtlichen, das Recht (die Subjectivität) eines Andern verletzenden Handlung unverbindlich iſt. Aber auch ein Vertrag, der einer anerkannt unſittlichen Handlung gilt, iſt rechtlich ungültig. Auch dieſer Satz iſt wiederum von allen Rechtstheorieen und Geſetzgebungen civiliſirter Völker anerkannt, aber von den naturaliſtiſchen Rechtsprincipien wie vom Begriff des Rechts als bloßer Befugniß aus wiederum unbegründbar. Denn für den einſeitigen Naturalismus (Realismus — Materialismus) giebt es, wie gezeigt, überhaupt keine Sittlichkeit, weil keine Willensfreiheit, keine menſchliche Beſtimmung, kein Sollen, alſo auch keine ſittliche Pflicht und mithin kein Recht auf Sittlichkeit. Wer aber das (juriſtiſche) Recht nur als Rechtsbefugniß faßt, die mir nicht auf Grund einer Pflicht, ſondern unmittelbar, an und für ſich zuſteht, der kann ohne Widerſpruch gegen den von ihm aufgeſtellten Rechtsbegriff mir nicht verwehren, mich auch zu unſittlichen Handlungen zu verpflichten. Denn demgemäß iſt die Beſchränkung jedes Rechts, alſo auch des Rechts Verträge zu ſchließen, nur zuläſſig, wenn und wo durch Ausübung deſſelben das Recht eines Andern beeinträchtigt oder verletzt wird. Da dies durch meine Verpflichtung zu einer unſittlichen Handlung nicht geſchieht, ſo kann ihr auch die Rechtsgültigkeit nicht abgeſprochen werden. Iſt dagegen der Grund aller meiner Rechte die Pflicht, mich als Subject zu geriren, und beruht auf ihr insbeſondre mein unantaſtbares Recht, mich in ſittlicher Beziehung ſchlechthin, in jedem Momente und in jedem einzelnen Falle, frei und ſelbſtändig zu beſtimmen, — ein Recht, das ſo unantaſtbar iſt, weil das ſittliche Wollen und Handeln nur in und kraft der unbeſchränkten Freiheit des Entſchluſſes ſittlich iſt, — ſo folgt daß Keiner auf keine Weiſe mir dies Recht beſchränken darf, alſo die Befugniß zu einer ſolchen Beſchränkung nicht nur nicht beſitzt, ſondern auch niemals (ſelbſt durch meinen Willen) nicht gewinnen kann, daß mithin jede Verpflichtung zu einer unſittlichen Handlung rechtlich ungültig iſt, weil der Andre, dem ich mich verpflichte, dadurch kein Recht erwirkt und alſo die Erfüllung des Vertrags nicht fordern kann. Aber es folgt auch weiter, daß nicht bloß kein unſittlicher, ſondern auch kein ſittlicher Willensact Gegenſtand eines Vertrags ſeyn kann. Es verſteht ſich zwar von ſelbſt, daß ich mich zu jeder

beliebigen sittlich erlaubten Handlung vollkommen rechtsgültig verpflichten kann: denn das sittlich Erlaubte ist nothwendig auch rechtlich erlaubt. Aber sittlich ist die Handlung nicht als Handlung, als äußere That, sondern nur als freier innerer Willensact durch das Motiv und den Zweck, um dessentwillen ich mich dazu entschließe. Eine Verpflichtung zu einer sittlichen Handlung gälte also nicht der äußeren That, sondern wäre eine Verpflichtung, sie in freier Entschließung aus sittlichen Motiven und zu einem sittlichen Zweck zu wollen und zu thun. Abgesehen davon, daß darin ein augenfälliger Widerspruch liegt, ist ein solcher Vertrag rechtlich ungültig, theils weil der Andre kein Recht dadurch erwerben kann, theils weil es schlechthin unmöglich ist, die Erfüllung des Vertrags durch Zwangsmittel zu sichern. — Sonach aber folgt schließlich, daß das öffentliche Recht (Gesetz) nicht ohne Weiteres alle Verträge, welche das Gebiet der Sittlichkeit berühren, sondern nur diejenigen für rechtsungültig erklären darf, welche Handlungen betreffen, deren Unsittlichkeit unzweifelhaft feststeht, weil sie nur aus unsittlichen Motiven entspringen können (z. B. Prostitution gegen Zahlung eines bestimmten Lohns — Eheversprechen mit Bestimmung eines Straf- oder Reugeldes für den Fall der Nichterfüllung ꝛc.)*)

Gemäß dem allgemeinen Begriff des Vertragsrechts sind endlich auch alle Verträge rechtsungültig, welche von Paciscenten ohne oder

*) Ob der s. g. Wuchervertrag für ungültig, resp. strafbar zu erklären und was unter Wucher zu verstehen sey, ist unter den Juristen streitig. Definirt man den Wucher als die gewerbmäßige Ausbeutung in Noth gerathener Darlehnsucher durch eine ihnen auferlegte enorme, unverhältnißmäßig hohe Verzinsung des geliehenen Capitals, so ist ein solcher Gewerbsbetrieb allerdings unsittlich. Aber der Darlehnssucher ist meist nur durch eigne Schuld, durch die Unsittlichkeit seines Lebenswandels in die Noth gerathen, infolge deren er keine andern als wucherische Darlehen zu erhalten vermag. Hat das Gesetz die Sittlichkeit nur zu schützen und indirect zu fördern, nie aber zu befehlen, so darf es nicht direct eingreifen, wo es Gefahr läuft, durch Beschränkung der Unsittlichkeit des Einen die des Andern zu begünstigen. Dazu kommt die praktische Schwierigkeit, den Begriff des Wuchers, die Höhe des Zinsfußes mit Sicherheit und ohne Benachtheiligung des Verkehrs zu bestimmen. „Wuchergesetze" würden daher nur vorübergehend während der Herrschaft eines allgemeinen Nothstands um des allgemeinen Wohls willen erlassen werden dürfen, aber auch in diesem Falle meist unwirksam seyn oder das Gegentheil bewirken.

wider Willen geschlossen worden sind. Das Kind hat noch keinen freien, des Rechts und Unrechts, der Folgen und Wirkungen seines Thuns sich bewußten Willen; es ist wohl an sich Subject, aber noch nicht seiner Subjectivität mächtig; es hat also, in rechtlicher Beziehung, überhaupt noch keinen Willen. Der Wahnsinnige, Trunkene, von der Leidenschaft bis zur Bewußtlosigkeit Befangene, hat keinen freien Willen mehr; von ihm gilt mithin rechtlich dasselbe. Der durch Gewalt oder Drohung Gezwungene ist seines freien Willens beraubt; er handelt wider und mithin ohne Willen; auch er also hat im Sinne des Rechts keinen Willen. Eben so endlich verhält es sich überall da, wo ich durch Betrug oder absichtliche Täuschung über das Object eines Vertrags von dem Andern zur Eingehung desselben veranlaßt worden. Denn auch in diesem Falle ist der Vertrag insofern ohne meinen Willen abgeschlossen, als mein Wille nicht auf das Object des Vertrags, sondern auf ein andres (mir vorgespiegeltes) Object gerichtet und mithin für das wirkliche Object und damit für den Vertrag selber gar nicht vorhanden war. Wo aber kein Wille ist, da kann auch keine Einigung mit einem fremden Willen stattfinden. Ein mit einem willenlosen Paciscenten geschlossener Vertrag ist mithin rechtlich kein Vertrag, ungültig (und verfällt, wo Gewalt, Drohung, Betrug angewendet worden, außerdem dem Strafrecht). Wann das Kind aufhöre Kind (minderjährig) zu seyn, wer als wahnsinnig, gezwungen, eingeschüchtert, betrogen im rechtlichen Sinne anzusehen sey, und was aus Verträgen der in Rede stehenden Art, abgesehen von ihrer Ungültigkeit, weiter folge, hat selbstverständlich nicht das Natur-, sondern das positive Recht (Gesetz), in zweifelhaften Fällen der Richter zu entscheiden. Das Naturrecht hat nur darzuthun, daß und warum dergleichen Verträge für rechtsungültig erklärt werden müssen.

Wie man das Eigenthum, jenachdem es eine bewegliche oder unbewegliche Sache, die Substanz oder den bloßen Ususfructus ꝛc. betrifft, unter verschiedene Rubriken gebracht hat, so hat man auch die Verträge nach Form und Inhalt unterschieden und classificirt. Um Streitigkeiten (Processen) vorzubeugen, haben dann die meisten Gesetzgebungen für bestimmte Verträge bestimmte Formen der Schließung vorgeschrieben und von deren Beobachtung die Gültigkeit derselben abhängig gemacht. Jenachdem gesetzlich die einfache mündliche Aeußerung der Willenseinigung genügt, oder eine bestimmte —

— feierliche, auch von Symbolen (Handschlag — stipulatio — Aufgeld ꝛc.) begleitete — Formel vorgeschrieben, oder die schriftliche Abfassung des Vertrags (privatim, oder vor Gericht) gefordert ist, oder endlich der Vertrag durch Vollziehung desselben von Seiten des einen oder beider Contrahenten rechtskräftig wird, hat man Consensual-, Verbal-, Literal-, und Real-Contracte unterschieden, und diesen vier Klassen auch wohl noch eine fünfte, die s. g. stillschweigenden Verträge — bei denen die geschehene Willenseinigung aus bloßen Zeichen und Andeutungen rechtsgültig gefolgert wird — hinzugefügt. Je nach dem verschiedenen Inhalt der Verträge hat man dieselben — entsprechend der altrömischen Classification nach der Formel: do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias — in Tausch- und Kaufcontracte, Schenkungsverträge, Mieths- Pacht- und Darlehnsverträge, Dienst-, Mühewaltungs- und Mandatsverträge, Gesellschaftsverträge ꝛc. eingetheilt, und ihnen die s. g. accessorischen, zur Sicherung der Vollziehung des Hauptvertrags geschlossenen Pfand- und Bürgschaftsverträge, die Vergleichsverträge, deren Gegenstand die Schlichtung eines Rechtsstreites, die Vereinbarung über streitige Rechte und Pflichten ist, und auch wohl noch die Glücksverträge (Spiel, Wette, Lotterie) gegenübergestellt.*) Viele Naturrechtslehrer (zuletzt Trendelenburg) haben sich abgemüht, diese verschiedenen Arten begrifflich genau zu definiren, aus Principien des Naturrechts herzuleiten, nach bestimmten Kategorieen systematisch zu ordnen. Sie haben damit nur Uebergriffe gethan in das Gebiet des positiven Rechts, weil in die Sphäre der wechselnden Bedürfnisse, Zustände und Verhältnisse des praktischen Lebens, das die positive Gesetzgebung, den eingetretenen Veränderungen Rechnung tragend, zu regeln hat und allein regeln kann. Das Naturrecht kann durch solche unbefugte und unfruchtbare Einmischung nichts gewinnen, sondern an Ansehen, Klarheit und Festigkeit nur verlieren.

Das Rechtsbewußtseyn aufzuklären, zu berichtigen, zu verschärfen, ist Zweck und Aufgabe des Naturrechts. Es hat daher

*) Letztere bilden offenbar keine bestimmte Art von Verträgen im engern Sinne, sondern sind nur bedingte Schenkungen: Wenn dieses Ereigniß eintritt, schenke ich Dir diese Sache (Geldsumme), wenn es nicht eintritt, erhalte ich von Dir ein bestimmtes Geschenk. Da gewisse Formen derselben (z. B. die öffentlichen Hazardspiele) die Gewinnsucht bis zur Leidenschaft zu steigern pflegen, können sie zum Schutze der Sittlichkeit gesetzlich verboten oder beschränkt werden

nicht nur solche Uebergriffe zu meiden, sondern vor Allem danach zu trachten, daß die deducirten Rechtsbegriffe in bestimmten präcisen Umrissen so klar wie möglich hervortreten und gegen einander abgegränzt werden. Jede Begriffsvermischung und Verwechselung ist hier nicht nur ein logischer, sondern insofern ein sittlicher Fehler, als dadurch das Rechtsbewußtseyn des Lesers verwirrt und verdunkelt wird. Gleichwohl hat man zunächst das Eigenthums- und das Vertragsrecht nicht streng genug auseinander gehalten. Viele Naturrechtslehrer betrachten nicht nur Forderungen und contractliche Befugnisse als Eigenthumsobjecte, sondern sprechen auch von dem Eigenthumsrechte des Menschen an seinem Leib und dessen Gliedern. Sofern ich im Allgemeinen rechtlich befugt bin, ein mir zustehendes Recht geltend zu machen oder ruhen zu lassen, aufzugeben oder zu behalten, besteht allerdings eine Analogie zwischen dieser Befugniß und dem Eigenthumsrecht. Aber es ist eben nur eine Analogie, und mithin die Identificirung beider eine Begriffsverwechselung. Dies zeigt sich schon darin, daß ich, wäre ich Eigenthümer aller meiner Rechte, auch ein Eigenthumsrecht an meinem Eigenthumsrecht haben müßte, und wiederum ein Eigenthumsrecht an dem Eigenthumsrecht dieses Eigenthumsrechts u. s. f., — eine widersinnige Consequenz. Ist mithin das Eigenthumsrecht selber von dem Eigenthum an meinen Rechten ausgeschlossen, so kann das Eigenthum derselben nur die Vertrags- und die s. g. Personenrechte betreffen. Von den persönlichen Rechten (Familienrechte ꝛc.) wird sich im Folgenden von selbst ergeben, daß sie keine Eigenthumsrechte sind. Aber auch an einem Vertragsrechte habe ich kein Eigenthum. Denn jeder contractlichen Rechtsbefugniß, die mir zusteht, entspricht die Rechtsverpflichtung eines Andern. Jene wie diese ist eine festbestimmte, einseitig unaufhebbar. Ich kann daher über eine contractliche Forderung keineswegs so frei verfügen wie über mein Eigenthum. Ich kann kein Vertragsrecht ohne die Einwilligung des Verpflichteten an einen Dritten verschenken, verkaufen ꝛc., jede s. g. Cession einer Forderung ist naturrechtlich an einen neuen, mit dem Schuldner abzuschließenden Vertrag gebunden, und wenn das positive Recht aus Gründen des allgemeinen Wohls, zur Erleichterung des Verkehrs ꝛc. Ausnahmen von diesem Satze gestattet (bei Wechseln, Staatsschuldscheinen ꝛc.), so ist das nur gerechtfertigt, wenn es in der That das allgemeine Wohl fordert und das

Geſetz als Ausdruck des allgemeinen Willens betrachtet werden kann. Ich kann mein Vertragsrecht wohl aufgeben, d. h. dem Andern ſeine Verpflichtung erlaſſen; aber ſelbſt dazu bin ich nur berechtigt, wenn der Andre einwilligt: ich bin nicht befugt, die Annahme deſſen, was er zu leiſten hat, wider ſeinen Willen zu verweigern, ſo wenig wie ich ihn zwingen kann, ein Geſchenk anzunehmen. An und für ſich leuchtet ja von ſelbſt ein, daß die von einem Andern zu leiſtende Handlung, worin ſie auch beſtehen möge, nicht in demſelben Sinne „mein" ſeyn kann wie eine ſelbſtloſe Sache. Ich kann zwar fordern, daß ſie geleiſtet werde, und dieſe Forderung iſt allerdings mein Recht. Aber auch dies Recht kann ich nicht unmittelbar ausüben wie mein Eigenthumsrecht; ich kann es vielmehr nur mittelbar geltend machen, mit Hülfe des Richters und des von ihm verfügten Rechtszwangs. Alſo, ich habe zwar Vertragsrechte und deßhalb ſind ſie meine Rechte; aber ich habe ſie nicht als Eigenthümer, ſondern nur als Beſitzer, ja im Grunde nur als Mitbeſitzer, ſofern die von meinem Rechte unabtrennbare Verpflichtung des Andern in deſſen Beſitze iſt und bleibt. Eine Subſumirung der Vertragsrechte unter den Begriff des Eigenthumsrechts und eine Behandlung jener nach den aus dieſem fließenden Normen kann mithin im Rechtsbewußtſeyn wie im Rechtsverfahren nur Verwirrung ſtiften. —

Noch widerſinniger ſind die Conſequenzen, die aus dem angeblichen Eigenthumsrecht des Menſchen an ſeinem Körper und deſſen Organen ſich ergeben. Meine Leiblichkeit iſt von Natur ein integrirender Theil meines Selbſt, meiner Subjectivität; und ſo wenig ich das Eigenthum eines Andern ſeyn kann, ſo wenig bin ich Eigenthümer meiner ſelbſt: es iſt ein ſinnloſer Widerſpruch, daß der Eigenthümer und ſein Eigenthumsobject identiſch ſeyen, daß alſo der Beſitzer nichts beſitze, kein Beſitzer ſey. Ich kann, trotz der unantaſtbaren, von keiner Geſetzgebung beſchränkbaren Rechtsbefugniß des freien Gebrauchs meiner leiblichen wie geiſtigen Kräfte, doch weder meinen Leib noch eines meiner Glieder verſchenken, vertauſchen, verkaufen ꝛc. Auch hier kann mithin nicht von Eigenthum, ſondern nur von Beſitz die Rede ſeyn: ich bin inſofern Beſitzer meines Leibes und ſeiner Organe, als dieſe Theile meiner Subjectivität ſind und dem Ganzen, weil es von Natur ein lebendiges, ſpontanes, geiſtigleibliches Weſen iſt, von Natur eine —

wenn auch bedingte und beschränkte — Macht über seine Theile eingeräumt ist. Daß bei der Ausübung dieser Macht (der Selbstbestimmung) die Theile mitwirken, versteht sich aus dem Begriff des Ganzen von selbst. —

Näher an einander als Eigenthums- und Vertragsrecht gränzen das Vertrags- und das sogenannte Obligationen-Recht, und insofern ist es erklärlicher, daß sie von den Naturrechts-Lehrern (zuletzt von Trendelenburg) vermengt worden sind. Man versteht unter Obligation — im Unterschied von der contractlich übernommenen Verbindlichkeit — jede Verpflichtung, die mir dadurch erwächst, daß ich das Eigenthum, den Besitzstand, die Person, kurz irgend ein (dingliches oder persönliches) Recht eines Andern beschädigt, verletzt, beeinträchtigt habe. Jede Rechtsverletzung, worin sie auch bestehen möge, ist eine Negation des Rechts, Unrecht. Das Unrecht ist seinem Begriffe nach das Nichtseynsollende, und folglich ist es, wo es dennoch Platz gegriffen, wieder aufzuheben, das Recht als das Seynsollende wiederherzustellen. Die Verpflichtung dazu liegt unmittelbar Demjenigen ob, der die Rechtsverletzung begangen hat, und fällt nur hinweg, wo sein Wille in keinerlei Weise daran betheiligt war, weder absichtlich (dolo) noch aus Versehen oder Irrthum (culpa): denn in solchen Fällen ist die Rechtsverletzung kein Willensact, keine Handlung, sondern ein bloßes Ereigniß, für das Niemand verantwortlich gemacht werden kann (und auf das daher der Satz: casum sentit dominus, Anwendung findet). — Daraus folgt, daß ich fremdes Eigenthum, das wie auch immer in meinen Besitz gekommen ist, wieder herauszugeben habe (abgesehen von den weiteren rechtlichen Folgen, die von der Art und Weise wie ich zum Besitz gelangt bin, abhängig sind); daß ich verpflichtet bin, die von mir beschädigte, zerstörte, verlorene Sache eines Andern vollkommen wiederherzustellen oder zu ersetzen (durch Geld oder durch eine andere Sache gleicher Art und gleichen Werths); daß ich die gleiche Pflicht hinsichtlich aller Verletzungen seiner Persönlichkeit habe, mögen dieselben in Beschädigung seiner leiblichen Gliedmaßen, in Störung seiner Gesundheit, in Beeinträchtigung seiner Freiheit, in Kränkung seiner Ehre ꝛc. bestehen. Kurz, wie auch immer das geschehene Unrecht beschaffen seyn möge, jedenfalls bin ich verpflichtet, es wieder gut zu machen, d. h. den ursprünglichen, rechtgemäßen Zustand wieder-

herzustellen und wo dies nicht möglich ist, den Verletzten zu entschädigen, die nachtheiligen Folgen der Verletzung von ihm abzuwenden, ihm allen daraus entsprungenen Schaden zu ersetzen. Weil ich dazu verpflichtet bin, hat der Verletzte das Recht, die Erfüllung meiner Pflicht zu fordern, und wenn er sie fordert, kann ich zu denjenigen Handlungen, welche zur Herstellung des Rechts erforderlich sind, durch Zwangsmittel angehalten werden. Dies ist die einfache (civilrechtliche) Folge, die aus ihrem Grunde, dem Unrecht, von selber sich ergiebt.

Damit aber ergiebt sich ebenso unmittelbar, daß die Verpflichtung durch Vertrag und die Verpflichtung (Obligation) durch Rechtsverletzung zwei ganz verschiedene Dinge sind. Bei jedem Vertrage entspringt meine Verpflichtung gleichzeitig und in untrennbarer Verknüpfung mit dem Rechte, das mir aus ihm erwächst, und nur wenn und soweit mir mein Recht wird, bin ich gehalten, meine Verbindlichkeit zu erfüllen. Aus der Rechtsverletzung dagegen erwächst mir kein Recht, sondern nur eine Verpflichtung; sie wächst mir zu, auch ohne und wider meinen Willen; sie liegt einseitig nur mir ob, während dem Andern alle Berechtigung zufällt. Der Unterschied zwischen beiden ist mithin so augenfällig und so durchgreifend, daß nur der gemeinsame Name der Verpflichtung (Obligation) stehen bleibt, um die offenbare Begriffsverwechselung zu entschuldigen. In Wahrheit gehört die ganze Lehre von der Verpflichtung aus Rechtsverletzungen gar nicht hierher, in das Capitel vom Vertragsrecht, sondern in das vom Unrecht und dessen Folgen.

Anmerkung. Der neuerdings viel verhandelte Rechtsstreit zwischen dem Capital und der Arbeit — richtiger zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer — ist zwar eine brennende und drängende, aber eine so exclusiv praktische Frage, daß das Naturrecht unmitelbar nichts mit ihr zu schaffen hat. Naturrechtlich gilt der Satz des Vertragsrechts, daß Jeder befugt ist, rechtsgültige Verträge frei zu schließen und unter den rechtlich oder contractlich festgestellten Bedingungen zu lösen. Das ist das gleiche Recht des Arbeitgebers wie des Arbeitnehmers; jeder directe wie indirecte Zwang ist von der einen wie andern Seite ausgeschlossen. Daraus folgt, daß es den Arbeitern wie den Arbeitgebern, dem einzelnen wie allen zusammen, frei stehen muß, den Vertrag, natürlich rechtzeitig und rechtgemäß, zu kündigen, also auch über die Kündigung sich unter einan-

der zu vereinigen, sie gemeinsam zu beschließen („strike zu machen“). Es versteht sich aber ebenso einleuchtend von selbst, daß Keiner zum Eintritt in eine solche Vereinigung, durch welche Mittel auch immer, gezwungen oder vom Austritt aus ihr abgehalten werden darf. Aus dem allgemeinen Begriff des Eigenthumsrechts (als gegründet auf die allgemeine Pflicht, Eigenthum zu haben) folgt zwar, wie gezeigt, daß die Rechtsgesellschaft befugt ist, der Zusammenhäufung der Eigenthumsobjecte (des Capitals) in einzelnen wenigen Händen durch geeignete Mittel zu steuern; denn dadurch kann der Erwerb von Eigenthum den übrigen Mitgliedern de Gesellschaft unmöglich gemacht oder doch durch die Willkür der Besitzer dergestalt erschwert werden, daß ihr Recht auf Eigenthum verletzt wird. Ob aber die Bedingungen vorliegen, unter welchen die Rechtsgesellschaft von dieser Befugniß Gebrauch zu machen hat, und welche Mittel anzuwenden seyen, um das rechtsverletzende, die allgemeine Wohlfahrt und ihr eignes Bestehen gefährdende Mißverhältniß zwischen den Besitzenden und Besitzlosen zu heben, — diese Fragen müssen der Entscheidung der jeweiligen Gesetzgebung überlassen bleiben; denn ihre Beantwortung hängt ganz und gar von der jeweiligen Lage der Dinge ab. Das Naturrecht kann nur einschärfen, was im Grunde von selbst sich versteht, daß unter allen Umständen mit größtmöglicher Schonung des Eigenthumsrechts zu verfahren ist, und daß daher, wo möglich, nur Präventiv-Maaßregeln zu ergreifen sind, geeignet die übermäßige Anhäufung des Besitzes zu hindern, die Vertheilung und Circulation desselben zu erleichtern (z. B. durch Beschränkung des Erbrechts und Erhöhung der Erbschaftssteuer zu Gunsten des Gemeinbesitzes, Einführung progressiver Vermögenssteuern, Mehrung der Verkehrsmittel und Erwerbsquellen für selbständige Einzelarbeit, Befreiung derselben von allen unnöthigen Fesseln und Lasten, Hebung des Credits auf Arbeit, Förderung der auf gegenseitige Hülfleistung gegründeten Associationen, vor Allem höchstmögliche physische wie psychische, intellectuelle wie sittliche Ausbildung der besitzarmen Klassen). —

Je größer die Zahl der in Gemeinschaft lebenden Menschen, der Mitglieder einer Rechtsgesellschaft ist, und je vielseitiger der Verkehr und mit ihm Wohlstand, Reichthum, Bildung sich entwickeln, desto höher wird der Werth und die Bedeutung des Vertragsrechts steigen. Da es, wie gezeigt, ein Naturrecht, ein angeborenes Recht jedes Menschen ist, so versteht es sich von selbst, daß es nicht bloß zwischen den Mitgliedern Einer und derselben Rechtsgesellschaft, sondern auch zwischen denen verschiedener Rechtsgesellschaften (zwischen Deutschen und Franzosen, Engländern ꝛc.) seine

unverbrüchliche Geltung hat. Es versteht sich ebenso von selbst, weil es unmittelbar im Grunde und Ursprung des Vertragsrechts liegt, daß, wie jeder Einzelne seinen Willen an den Willen eines Andern binden kann, so auch jede beliebige Mehrheit von Personen zu einer bestimmten Thätigkeit, zu einem Geschäfte, einem Gewerbe, kurz zu jedem rechtgemäßen Zwecke sich verbinden können, sey es in contractlicher, jeden Theilnehmer zu einer bestimmten Leistung verpflichtender Form, sei es in freier ungebundener Weise einer bloß gesellschaftlichen Vereinigung zur Förderung gemeinsamer Interessen, zur Besprechung bestimmter Angelegenheiten ꝛc. Das sogenannte Vereins- und Versammlungsrecht, möge es für politische Fragen und Parteizwecke oder für religiöse, wissenschaftliche, künstlerische, commercielle ꝛc. Angelegenheiten in Anspruch genommen werden, ist ein ebenso ursprüngliches, jedem Rechtssubject als solchem zustehendes Recht wie das Vertragsrecht überhaupt, und unterliegt daher auch nur denselben Bedingungen und Beschränkungen. — Vertragsrechtlich constituirte Verbindungen (Compagnieen, Genossenschaften, Corporationen ꝛc.) sind hinsichtlich ihrer contractlichen Befugnisse und Verpflichtungen gegen einander wie gegen Fremde rechtlich ganz so anzusehen, als wären sie einzelne Personen. Jedes Mitglied ist durch die Beschlüsse der Gesellschaft gebunden, und daher berechtigt, aber auch verpflichtet, auf den von der Gesellschaft mit einem Dritten geschlossenen Vertrag ganz ebenso zu halten, als wäre er von ihm allein geschlossen, während die Vertheilung und Ausgleichung der Rechte und Pflichten unter den Mitgliedern selber vom Inhalt ihres eignen Gesellschaftsvertrags abhängt. Diese allgemeinen Normen zur Entscheidung der aus Gesellschaftsverträgen entspringenden, oft sehr verwickelten Rechtsstreitigkeiten ergeben sich aus dem allgemeinen Begriff des Vertragsrechts von selbst. Ebenso ergiebt sich von selbst, daß, so gewiß das Vertragsrecht ein allgemeines Recht jedes Menschen ist, nicht nur Keiner gehindert werden kann, auch Gesellschaftsverträge (vorausgesetzt natürlich, daß ihr Zweck und Gegenstand den allgemeinen Bedingungen der Rechtsgültigkeit von Verträgen überhaupt nicht widerspricht) einzugehen, sondern daß auch einer rechtsgültig constituirten Gesellschaft das Recht, jedem Dritten gegenüber nicht als eine bloße Mehrheit selbständiger Personen, sondern als Eine Person, Ein Rechtssubject anerkannt zu werden und ihre Rechte

geltend zu machen, nicht verkümmert werden darf. Wenn dennoch das Gesetz dies Recht an bestimmte Bedingungen knüpft, indem es nur der diese Bedingungen erfüllenden Gesellschaft gestattet, als (juristische) Person aufzutreten und auf Vollziehung der von ihr geschlossenen Rechtsgeschäfte gerichtlich zu dringen, so sind solche Beschränkungen des allgemeinen Vertragsrechts nur rechtszulässig, wenn sie, etwa um der Rechtssicherheit und Rechtsverwaltung willen, allgemein gefordert sind.

Ebenso endlich ergiebt sich von selbst, daß nicht nur Mitglieder der einen mit Mitgliedern einer andern Rechtsgesellschaft, sondern daß auch wiederum die verschiednen Rechtsgesellschaften (Gemeinden — Nationen — Staaten) unter einander Verträge schließen können, und daß rechtsgültige Verträge dieser Art ebenso unverbrüchlich zu halten sind wie alle andern. Auch der Krieg, ob (als Nothwehr) gerechtfertigt oder nicht, kann diese Verpflichtung nicht lösen. Das sogenannte Kriegsrecht, das vermeintlich alle Bande zwischen den sich bekriegenden Völkern löst, ist nicht Kriegsrecht, sondern Kriegsunrecht. So gewiß kein Einzelner durch den widerrechtlichen Angriff auf Leben und Eigenthum eines Andern aller seiner Menschenrechte verlustig geht, noch der Angegriffene aller seiner Menschenpflichten entbunden wird, so gewiß vielmehr trotz eines solchen Angriffs das Vertragsrecht, das jenem gegen diesen zusteht, rechtlich bestehen bleibt, so gewiß muß dasselbe auch im Verhältniß von Volk zu Volk gelten. Mag das Recht im Zustande des Kriegs immerhin unvollziehbar seyn, mag immerhin überhaupt kein selbständiger Staat gezwungen werden können, seiner Rechtsverpflichtung nachzukommen, — das Recht bleibt dennoch Recht und jede Verletzung desselben Unrecht. Denn das Recht ist eben nicht Willkür und Gewalt, und kann mithin so wenig durch Willkür und Gewalt aufgehoben als in seinem Bestande an die Macht, sich äußerlich zur Geltung zu bringen, geknüpft werden: es bleibt Recht, auch wenn diese ihm unbedingt gebührende Macht, ihm thatsächlich nicht zu Gebote steht. —

Unter den Rechtsgesellschaften nimmt die Familie den ersten und bedeutendsten Rang ein. Sie ist eine natürliche Rechtsgesellschaft, die ursprüngliche, allen andern zu Grunde liegende Rechtsgesellschaft, weil unmittelbar von der Natur gestiftet und vom Naturrecht zusammengehalten, sanctionirt, geschützt.

Die Familie entſpringt aus der Ehe, aus der eingegangenen Geſchlechtsverbindung von Vater und Mutter.

Dieſe Sätze leiten hinüber zu den ſogenannten perſönlichen oder Perſonen-Rechten, d. h. zu den Rechten, die man dahin definiren kann, daß nicht nur ihr Subject, ſondern auch ihr Object eine Perſon ſey. Das erſte derſelben iſt

das Eherecht.

Aber das Eherecht wie alle ſogenannten Perſonenrechte, ſetzt den Rechtsbegriff der Perſon voraus: nur von ihm aus kann die Frage entſchieden werden, ob und in welchem Sinne eine Perſon Rechts-Object ſeyn könne, ob es alſo überhaupt Perſonenrechte im obigen Sinne gebe.

An ſich fällt der Begriff der Perſon mit dem der Subjectivität, alſo mit dem des Menſchen überhaupt in Eins zuſammen: jeder Menſch iſt an ſich Perſon, weil er Menſch, Subject iſt. In ſeiner Subjectivität liegen und aus ihr entſpringen, wie gezeigt, alle ſeine Rechte: nur weil er Menſch, Subject iſt, hat er Rechte und Pflichten. Aber obwohl er ſie hat, iſt doch nicht jeder Menſch zu jeder Zeit auch fähig, ſeine Rechte auszuüben, ſeine Pflichten zu erfüllen; er iſt vielmehr ſchlechthin unfähig dazu, wenn und ſo lange er ſeiner Subjectivität nicht ſich bewußt noch ihrer mächtig iſt. Hier tritt der Rechtsbegriff der Perſon ein und ſcheidet ſich vom allgemeinen oder natürlichen Begriff derſelben. Von Natur iſt das Kind Perſon, Subject von Rechten und Pflichten; aber rechtlich iſt es noch nicht Perſon, weil es ſeiner Rechte und Pflichten ſich noch nicht bewußt, ſeines Willens noch nicht mächtig (noch unfrei) iſt, alſo gerade diejenigen Elemente der Subjectivität, auf welche alle Rechte und Pflichten — da ſie nur Handlungen betreffen — ſich gründen, in ihm noch nicht ſo weit entwickelt ſind, um ſich bethätigen zu können. Aus demſelben Grunde iſt der Wahnſinnige, Mondſüchtige, Berauſchte, leidenſchaftlich Erregte, kurz jeder Unbewußte und Unfreie zwar wohl Subject von Rechten und Pflichten, aber nicht Perſon im juriſtiſchen Sinne. Die Definition des Rechtsbegriffs der Perſönlichkeit lautet daher: Perſon iſt nur Derjenige, welcher Rechte und Pflichten nicht bloß hat, ſondern ſie auch mit Bewußtſeyn und freiem Willen zu üben vermag. Perſönlichkeit und Verantwortlichkeit im juriſtiſchen

Sinne sind demnach nicht bloß correlate Begriffe, sondern fallen im Grunde in Eins zusammen; sie decken sich wenigstens gegenseitig. Denn Person ist der für sein Thun und Lassen vor dem Recht verantwortliche Mensch, und verantwortlich ist Jeder, der Person ist und als Person handelt; das Thun und Lassen eines Menschen, der nicht Person ist, kann keine rechtlichen Folgen haben, weder Rechte noch Pflichten begründen, ist mithin rechtlich ungültig; und ebenso: das Thun und Lassen, für das der Mensch schlechthin unverantwortlich ist, ist rechtlich ohne Geltung und Bedeutung. Der Grund ist, weil im einen wie im andern Falle ein solches Thun und Lassen kein Willensact, keine Handlung, sondern ein bloßes Ereigniß ist, das zwar, wie jedes Naturereigniß, Dinge, Zustände und Verhältnisse auch in rechtlicher Beziehung ändern kann, aber an sich kein Rechts-, sondern nur ein Natur-Object ist, auf das also auch das Recht nur wie auf jeden andern Naturgegenstand Anwendung findet.

Sonach scheint es, als könne die Person als solche weder im natürlichen noch im juristischen Sinne Rechts-Object seyn. Ist es des Menschen Grund- und Urpflicht, als Subject sich zu geriren, so ist es, wie gezeigt, sein Grund- und Urrecht, die Quelle aller andern Rechte, als Subject anerkannt und behandelt zu werden. Dies Recht bleibt ihm nothwendig, auch wenn er nicht als Person im juristischen Sinne anerkannt und behandelt werden kann. Mit diesem Rechte steht es anscheinend in diametralem Widerspruch, ihn als Object von Rechten eines Andern zu betrachten und zu behandeln. Denn das Object als solches schließt die Subjectivität aus, weil es nur Object ist im Gegensatz zum Subject; das Subject als Subject kann mithin nicht zugleich Object seyn. Und allerdings die Subjectivität als solche, die ganze volle Persönlichkeit des Menschen kann nie und unter keiner Bedingung Rechtsobject seyn; die Sklaverei ist unter allen Umständen Unrecht; auch das Kind ist nicht Sklave (Eigenthum) seiner Eltern. Wohl aber kann ein Recht, das ein Andrer an mich hat und dem eine Pflicht meinerseits entspricht, zugleich mein Recht an ihn seyn, so daß Berechtigung und Verpflichtung und insofern Subject und Object des Rechts in Eins zusammenfallen. Eben dies aber findet, wie sich zeigen wird, bei den sogenannten persönlichen Rechten und Pflichten statt. Auch bei ihnen besteht die Berechtigung zwar über-

all nur in der Befugniß zu gewissen Handlungen, welche der Verpflichtete an seiner Person zu dulden und ihnen entsprechende Handlungen zu vollziehen hat; sie also bilden das unmittelbare Object der Berechtigung. Aber zugleich hat der Verpflichtete das Recht, seinerseits die Handlungen des Berechtigten zu fordern, von ihm in der bestimmten rechtmäßigen Weise behandelt zu werden, und insofern ist er als Rechts-Subject zugleich Rechts-Object: insofern also rechtfertigt sich der Name „Personen-Recht."

Bei der Erörterung des Rechtsbegriffs der Ehe ist, wenn irgendwo, Sittlichkeit und Recht so scharf wie möglich zu unterscheiden, gerade weil sie hier in so enger Beziehung zu einander stehen.

Als Recht bildet das Eherecht den Uebergang vom Vertragsrecht zum Personenrecht. Es mag immerhin die „Idee" der Ehe seyn, „daß die Geschlechtsliebe, an sich die natürliche Basis, aber in ihrem Zwecke einseitig, zu einer sittlichen und individuellen Liebe erhoben werde, welche das ganze Leben der Gatten umfasse und verkette" (Trendelenburg), — nur wäre doch erst nachzuweisen gewesen, wie die Ehe, wenn eine solche sittliche Liebe nicht wenigstens im Keime schon da ist, sie zu schaffen vermöge. Rechtlich ist die Basis der Ehe ein Vertrag, ihr Rechtsbegriff durch Inhalt und Zweck dieses Vertrags bestimmt. Der Inhalt desselben ist die wechselseitige Verpflichtung der Ehegatten in geschlechtlicher Gemeinschaft zu leben, der Zweck die Erzeugung von Kindern, die Gründung und Erhaltung einer Familie.

Das Recht zu einem solchen Vertrage und damit das Eherecht beruht, wie alles Recht, insofern ebenfalls auf einer Pflicht, als nur durch allmälige Ausbreitung des Menschengeschlechts über die Erde und seine von Generation zu Generation fortschreitende Entwickelung (Civilisation), also nur durch Fortpflanzung das ethische Ziel seines Daseyns erreicht werden kann. Nur weil Jeder zur Erreichung dieses Ziels mitzuwirken verpflichtet ist, ist Jeder berechtigt, nach freier Wahl eine Ehe zu schließen, und darf Keinem dies Recht versagt oder willkürlich geschmälert werden. Und die Rechtsgesellschaft ist daher vollkommen befugt, zwar nicht durch äußerliche directe Zwangsmittel — welche die freie Wahl der Gatten aufheben würden und ohnehin physisch unausführbar sind, — wohl aber indirect durch Verstärkung der Impulse zum

Heirathen (z. B. durch eine Hageſtolzenſteuer) auf die Erfüllung jener Pflicht zu bringen.

Kraft des Ehevertrags iſt jeder Gatte berechtigt, den Beiſchlaf zu fordern, aber auch verpflichtet ihn zu leiſten. In derſelben Handlung begegnen ſich mithin Berechtigung und Verpflichtung; der Gegenſtand derſelben iſt die Perſon des Andern, die Handlung mithin zugleich Behandlung des Andern; und inſofern iſt jeder von beiden Subject und Object deſſelben Rechts. Eben darum aber, weil Jeder als Object zugleich Subject iſt und bleibt, kann und darf kein äußerer Zwang, weder zur Erfüllung dieſer noch irgend einer andern ehelichen Pflicht, in Anwendung kommen. Denn dadurch würde die Perſon zum bloßen Inſtrument, zur Sache herabgeſetzt und damit ihres Ur- und Grundrechts, des Rechts der Subjectivität, beraubt. (Nur die Befugniß, auf Eheſcheidung zu dringen, ergiebt ſich aus der definitiv erklärten Weigerung, die ehelichen Pflichten zu erfüllen.)

Aus dem allgemeinen Begriff des Rechts überhaupt und des Vertragsrechts insbeſondere folgt zunächſt, daß eine Ehe nur von Perſonen im juriſtiſchen Sinne, durch einen bewußten freien Willensact geſchloſſen werden kann; jede Eheſtiftung zwiſchen Kindern (Minderjährigen) wie jede erzwungene Ehe, wodurch und von wem auch der Zwang geübt werde, iſt rechtlich ungültig. (Hält es das Geſetz aus äußern (phyſiſchen) Gründen für zweckmäßig, wenigſtens beim Weibe die Ehe Minderjähriger zu geſtatten, ſo iſt der Mangel an voller Rechtsgültigkeit des Willensacts derſelben durch die erklärte Zuſtimmung der Eltern zu ergänzen.) Auf dieſen Punkt iſt um ſo ſtrenger zu halten, als durch das Band der Ehe und das mit ihm verknüpfte Familienband das Ur- und Grundrecht des Menſchen, das Recht ſeine Subjectivität frei geltend zu machen, vielfach beſchränkt, und durch die Ehe infolge der ehelichen Lebensgemeinſchaft ſein leibliches wie geiſtiges und ſittliches Wohl weſentlich bedingt iſt.

Aus dem Zweck der Ehe folgt, daß nur die Monogamie rechtlich geſtattet, die Polygamie rechtlich unerlaubt iſt. Denn nicht der bloße vorübergehende Beiſchlaf, ſondern nur die contractlich eingegangene Geſchlechtsgemeinſchaft zur Erzeugung von Kindern begründet eine Ehe: das liegt unmittelbar im Zweck derſelben, der Gründung einer Familie, und damit im Begriff der

Ehe selbst. Die Familie aber gestattet ihrem Wesen nach nur Einen Vater und Eine Mutter: mehrere Väter oder Mütter bilden auch mehrere Familien, mehrere Familien zusammen aber keine Familie, sondern ein andres, die Familie voraussetzendes Rechtsband und Rechtsverhältniß (das Stamm- oder gentilicische Verhältniß). Polyandrie ist außerdem schon darum rechtlich unstatthaft, weil von mehreren Männern Keiner wissen kann, ob das geborene Kind das seinige sey, weil also das dem Manne aus der Ehe entspringende Recht der Vaterschaft ihm dadurch beeinträchtigt und entzogen wird. (Deßhalb auch ist nach dem gemeinen Rechtsbewußtseyn der Ehebruch seitens des Weibes ein größeres Unrecht als seitens des Mannes.) Vielweiberei aber verletzt die bei allen Personenrechten begrifflich geforderte Gleichheit der Rechtsbefugniß und Rechtsverpflichtung: darf kraft der bedungenen geschlechtlichen Gemeinschaft das Weib keinem andern Mann den Beischlaf gestatten, so darf auch umgekehrt der Mann keinem andern Weibe beiwohnen. Endlich verletzt die Polygamie auch die Rechte der Kinder. Alle Kinder haben als Glieder Einer Familie an sich die gleichen Rechte und Pflichten gegenüber ihren Eltern, jedes Kind aber nur gegen seinen Vater und seine Mutter. Bei der Vielmännerei fehlt dem Kinde der Vater; bei der Vielweiberei hat es mehrere Mütter. Dort wird es aller Rechte beraubt, die es seinem Vater gegenüber besitzt; hier wird es mit Pflichten gegen Andre belastet, die es nur seiner Mutter schuldig ist. Dort wie hier kann es seiner Pflicht des Gehorsams nicht genügen, wenn die mehreren Väter oder Mütter ihm entgegengesetzte Befehle ertheilen. Bei jeder Form der Polygamie ist daher sein Recht auf Erziehung in Frage gestellt. Denn jede Erziehung, die nicht in Einem Sinne und Einem Geiste geübt wird, verfehlt nothwendig ihren Zweck; das Kind, das mehreren Erziehern von gleicher Befugniß und Machtvollkommenheit und somit auch widersprechenden Geboten zu gehorchen hat, entbehrt eben damit der Erziehung. —

Daß die Polygamie in sittlicher Beziehung verderblich wirke und aus sittlichen Gründen verworfen werden müsse, bedarf keines Nachweises, weil es auf der Hand liegt; wohl aber bedurfte es gegenüber den herrschenden Naturrechtslehren des Nachweises, daß und warum sie rechtlich unstatthaft sey.

ſittlicher Förderung, Kräftigung und Erhebung ausſchlagen, während der ethiſche Zwieſpalt des Sinnes und Charakters auch in Betreff ihrer eignen Sittlichkeit nur verderblich wirken kann. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Eherecht als Recht auf der Sittlichkeit fuße, die Sittlichkeit zu ſeiner Vorausſetzung habe. Das Recht bleibt Recht, auch wenn ihm die Liebe und die ſittliche Geſinnung nicht zur Seite ſteht und es deßhalb nur unvollkommen oder gar nicht zur Ausführung gelangt: es bleibt Recht, weil es weder ſeinem Urſprunge noch ſeinem Beſtande nach auf die Sittlichkeit baſirt iſt (ſondern im Gegentheil die Sittlichkeit zu ermöglichen und zu ſchützen hat und ſomit ſeiner Seits Bedingung und Vorausſetzung der Sittlichkeit iſt). Nur die volle Durchführung der Forderungen des Rechts, nicht aber das Recht ſelbſt iſt von der Sittlichkeit der Verpflichteten abhängig, und zwar nicht bloß thatſächlich, ſondern ſeiner Natur nach abhängig. Eben darum aber darf es die volle Durchführung ſeiner Forderungen nicht erzwingen, das ſittliche Verhältniß nicht in ein rechtliches verwandeln wollen, weil das ſittliche Verhalten nicht erzwungen werden kann und darf. Kann ſonach der Ehegatten ſittliche Geſinnung und die aus ihr quellende Uebereinſtimmung des Wollens und Wirkens nicht erzwungen werden, ſo kann ſie auch nicht zur Bedingung der Eheſchließung gemacht werden. Das Geſetz iſt keinesfalls berechtigt, nur denen die Ehe zu geſtatten, deren ſittliche Geſinnung, innige Liebe zu einander, Fähigkeit gegenſeitiger Ergänzung beglaubigt iſt, noch ſie zu verbieten oder zu löſen zwiſchen Solchen, von denen das Gegentheil conſtatirt iſt. (Und doch müßte man conſequenter Weiſe dieſe rechtswidrigen Beſchränkungen für rechtsgültig und rechtsnothwendig erklären, wenn man — mit Trendelenburg u. A. — das Recht nur als Ausfluß der Sittlichkeit faßt und demgemäß das Rechtsinſtitut der Ehe in ein Sitteninſtitut verkehrt oder den Zweck derſelben in die gegenſeitige Ergänzung der geſchlechtlichen Einſeitigkeit ſetzt.) Juriſtiſch muß mithin jener Zwieſpalt zwiſchen den Willensmeinungen der Gatten und Eltern freigelaſſen bleiben, und das Geſetz hat durch Aufſtellung beſtimmter Normen nur dafür zu ſorgen, daß der Conflict auf eine dem Rechte entſprechende Weiſe geſchlichtet und das Recht der Kinder durch ihn nicht verletzt werde.

Allerdings aber folgt aus den engen, unaufhebbaren Beziehungen zwiſchen dem Eherechte und den Forderungen der Sittlichkeit, daß das Geſetz die Sittlichkeit vor den Folgen unſittlicher Eheſchließung und Eheführung zu ſchützen hat. Nur ſind Schutz der Sittlichkeit durch das Recht und Begründung des Rechts durch die Sittlichkeit zwei ſehr verſchiedene Begriffe. Behufs dieſes Schutzes iſt die Geſetzgebung verpflichtet, nicht nur die Ehe, ſondern auch den vorübergehenden, außerehelichen Beiſchlaf zwiſchen Blutsverwandten (Eltern und Kindern, Großeltern und Enkeln, Brüdern und Schweſtern) zu verbieten und ſogar mit Strafe zu bedrohen. Denn dadurch werden die ſittlichen Grundlagen des Familienlebens, die Autorität der Eltern, die Pietät der Kinder, die rückhaltloſe Vertraulichkeit der Geſchwiſter, gelockert, die Unſchuld und Reinheit des Sinnes untergraben, und innerhalb der Familie eine zweite Familie gegründet, welche die auch rechtlich geforderte Einheit und Gleichheit der Familienmitglieder ſtört. Aus demſelben Grunde kann das Geſetz die Ehe auch zwiſchen den nächſten Verwandten, die keine Blutsverwandten im engeren Sinne (Onkel und Nichte, Neffe und Tante), verbieten oder doch an beſtimmte Bedingungen knüpfen. Die Gränzen zu fixiren, welche Verbote der letzteren Art einzuhalten haben, iſt wiederum nicht Sache des Naturrechts, ſondern der poſitiven Geſetzgebung, die ſich darin nach den Zuſtänden, Verhältniſſen, Sitten des Volks zu richten hat.

Aus demſelben Grunde, wegen der ſo gewichtvollen, ſittlichen wie rechtlichen Folgen der Ehe iſt das Geſetz verpflichtet, Vorkehrungen zu treffen, um die leichtſinnige, haltloſe Schließung von Ehebündniſſen ſo viel wie möglich zu hindern. Daher die von allen Geſetzgebungen civiliſirter Völker feſtgeſtellten, feierlichen, den Ernſt der Sache repräſentirenden Formen, unter denen allein eine rechtsbeſtändige Ehe geſchloſſen werden darf. Daher die ebenſo allgemein und mit dem gleichen Rechte angeordnete öffentliche Verkündigung jedes vollzogenen Ehebündniſſes, und die ebenſo wohl begründete Forderung, daß dem Ehebündniß ein Verlöbniß vorhergehe und auch deſſen Abſchluß der Gemeinde, welcher die Verlobten angehören, bekannt gemacht werde. Daher die ebenſo allgemein der Kirche eingeräumte Befugniß, ſich ihrerſeits bei der Schließung von Ehebündniſſen zu betheiligen, ſie an be-

stimmte Bedingungen zu knüpfen, und von deren Erfüllung die Mitgliedschaft an der kirchlichen Gemeinde und deren Rechten abhängig zu machen. — Daher andrerseits die gesetzlichen Strafbestimmungen gegen gewohnheits- oder gar gewerbemäßig betriebene Unzucht, gegen Sodomiterei, Päderastie ꝛc., Laster, welche nicht nur das sittliche Gefühl jedes Dritten verletzen und damit die öffentliche Sittlichkeit untergraben, sondern auch zur Erzeugung von Kindern, zur Gründung einer Familie unfähig und damit das Rechtsinstitut der Ehe, das die Rechtsgesellschaft mit allen Mitteln zu fördern hat, hinfällig machen. — Daher endlich die gesetzlich anzuordnenden Formen und Bedingungen, unter denen allein eine Auflösung der Ehe erfolgen darf.

Ihrem Begriffe gemäß umfaßt, wie gezeigt, die Dauer der Ehe die ganze Lebenszeit wie die volle persönliche Lebensgemeinschaft der Gatten. Geht der Vollziehung der Ehe ein Verlöbniß (Eheversprechen) voraus, so machen dadurch die Verlobten sich anheischig, eine solche Lebensgemeinschaft auf Lebenszeit einzugehen. Gerade darum aber, weil das Eherecht Personenrecht ist, kann zunächst das Verlöbniß, obwohl ein Vertrag, vom Gesetze doch nicht in demselben Sinne wie jeder andre (nur durch beiderseitige Einwilligung der Paciscenten aufhebbare) Vertrag für unlösbar erklärt, der einseitige Rücktritt nicht verboten, die Erfüllung desselben wider den Willen des Zurücktretenden nicht gefordert werden. Denn daraus würde folgen, daß die Verlobten durch äußere Zwangsmittel nicht nur zur Vollziehung des Eheversprechens, sondern auch der ehelichen Pflichten müßten angehalten werden können. Dem aber widerspricht, wie gezeigt, der Begriff des Personenrechts. Es muß daher gestattet seyn, das Eheversprechen einseitig zurückzunehmen. Diese willkürliche Lösung der übernommenen Verpflichtung ist und bleibt indeß, wie sich von selbst versteht, ein Unrecht, das soweit wie möglich wieder gut zu machen und zu dessen Tilgung daher aller dem Verletzten daraus entspringende Schaden und Nachtheil ihm zu vergüten ist. (Hat z. B. in Folge des Eheversprechens der eine Theil dem andern Geschenke gemacht, so sind sie zurückzuerstatten; hat aus demselben Motive nach erfolgtem Eheversprechen das Weib dem Manne sich hingegeben, so sind ihr die Rechte einer geschiedenen Ehefrau einzuräumen, ꝛc.)

Aber auch die Ehe selbst ist, trotz ihrer ausdrücklichen Schließung auf Lebensdauer, nicht für schlechthin unlösbar zu erachten. Der juristische Hauptgrund für die gesetzliche Zulassung der Ehescheidung liegt wiederum darin, daß das Personenrecht die Anwendung äußern Zwangs zur Erfüllung der übernommenen Pflichten nicht gestattet. Wird also die Erfüllung derselben durch die Schuld des einen Gatten unmöglich oder widerspricht das Verhalten, Thun und Lassen desselben dem Sinne und Zwecke der Ehe so entschieden, daß damit die Ehe selbst thatsächlich aufgehoben ist, so bleibt nichts übrig als dem verletzten Theile das Recht auf Ehescheidung einzuräumen. Das Gesetz hat demgemäß diejenigen Thatsachen zu bezeichnen, mit deren Eintreten anzunehmen ist, daß die Ausübung der Eherechte und Pflichten unmöglich geworden, die Ehe in Wirklichkeit nicht mehr besteht oder doch das Verhalten des schuldigen Theils dem Zweck der Ehe dergestalt widerspricht, daß der Erfolg derselbe ist. Es leuchtet ein, wie großen Schwierigkeiten die allgemeingültige, für jeden einzelnen Fall passende Aufstellung und Definirung solcher Thatsachen unterliegt. Fast ausnahmslos wird von den Rechtslehrern und Gesetzgebern der Ehebruch für einen vollgültigen Scheidungsgrund erachtet, während man hin- und herstreitet, ob die Verweigerung des Beischlafs dafür gelten dürfe oder nicht. Das ist offenbar eine an den Widerspruch gränzende Inconsequenz. Wer den Ehebruch so unbedingt für einen Scheidungsgrund erachtet, erklärt damit implicite die Erzeugung von Kindern, die Gründung einer Familie für den nächsten Hauptzweck der Ehe, kann also den Beischlaf und dessen Verweigerung nicht als Nebensache betrachten. Und wer die Ehe aus der Sittlichkeit hervorgehen läßt und ihren Sinn und Zweck in die gegenseitige ethische Ergänzung der Gatten setzt, kann kein einzelnes Vergehen, auch den Ehebruch nicht, zum unbedingten Scheidungsgrund stempeln, weil offenbar keine einzelne That die Erfüllung dieses (sittlichen) Zwecks der Ehe unmöglich macht, und die Sittlichkeit nicht gerichtliche Verfolgung, sondern im Gegentheil Verzeihung des begangenen Unrechts, nicht Scheidung, sondern Versuch zur Besserung des Uebelthäters fordert. Selbst vom rein rechtlichen Standpunkt aus kann es bezweifelt werden, ob unbedingt und uneingeschränkt in jedem Falle der einzelne (unter obwaltenden mildernden Umständen vielleicht verzeihliche)

Ehebruch als Scheidungsgrund anzusehen ist. Nur das ist unbestreitbar, daß wiederholter Ehebruch, fortgesetzte Untreue die Ehe scheidet.

Dieselbe Ungewißheit ruht auf den übrigen, ziemlich allgemein anerkannten Ehescheidungsgründen. Warum soll ein Mordversuch, Verwundung, Mißhandlung, vielleicht im Augenblick leidenschaftlicher Erregung verübt, die Fortsetzung der Ehe unmöglich machen? Warum sollen Wahnsinn, ehrlose Verbrechen, bösliche Verlassung Ehescheidungsgründe seyn? Der Wahnsinnige kann geheilt, der Ehrlose wieder ehrlich werden; und bösliche Verlassung bekundet zwar mit voller Sicherheit, daß der eine Theil die Ehe zu lösen beabsichtigt; aber es fragt sich eben, ob dazu der Wille des einen Theils genügt und der andre dadurch ein Recht, die Scheidung zu fordern, gewinnen kann. Dieser fast ausnahmslos angenommene Scheidungsgrund ist gerade am meisten in Frage zu stellen, weil er die Handhabe bietet, um eine beiden Theilen lästig gewordene Ehe, für deren Auflösung kein haltbarer Grund vorliegt, durch gegenseitige Verabredung zur Scheidung zu bringen. Sind aus der Ehe keine Kinder entsprungen, so scheint die constatirte unüberwindliche Abneigung der Gatten gegen einander und der darauf gegründete beiderseitige Wille der Trennung einer der triftigsten Scheidungsgründe zu seyn, da unter dieser Voraussetzung die Ehe rechtlich wie sittlich unmöglich ist. Aber auch gegen ihn erhebt sich das gewichtige Bedenken, daß nicht nur die unüberwindliche Abneigung leicht simulirt werden kann, sondern daß durch Zulassung dieses Scheidungsgrundes auch das leichtsinnige, grund- und haltlose Eingehen von Ehebündnissen insofern begünstigt wird, als dadurch die Hoffnung, durch bloße gegenseitige Einwilligung wieder frei zu werden, Nahrung erhält.

Schon diese flüchtigen Bemerkungen zeigen zur Evidenz: je strenger der unzweifelhafte Grundsatz, daß eine rechtsgültige Ehe nur zu scheiden ist, wenn die ehelichen Rechte und Pflichten, mit oder ohne Schuld der Gatten, unvollziehbar geworden oder doch die Erfüllung derselben dem einen Theile nicht mehr zugemuthet werden kann, kurz daß rechtlich die Ehe nur zu scheiden ist, wenn sie thatsächlich, sey es von außen oder durch das eigne Verhalten der Gatten, bereits unwiederbringlich geschieden ist, — je strenger

an dieſem Grundſatze feſtgehalten wird, deſto ſchwieriger erſcheint die gerechte, ſeinem Sinne vollkommen entſprechende Durchführung deſſelben. Daher dürfte es ſich empfehlen, die geſetzliche Aufſtellung von beſtimmten einzelnen Scheidungsgründen fallen zu laſſen, und beſondre Ehegerichte einzuſetzen, welche, nach Art der Schwurgerichte organiſirt, nur an jenen allgemeinen Grundſatz als leitende Norm der Beurtheilung zu binden wären, und auf ihn geſtützt in jedem einzelnen Fall nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen zu entſcheiden hätten, ob die Ehe zu trennen und welcher von beiden Gatten für den ſchuldigen Theil zu erklären ſey. Es dürfte zugleich zweckmäßig ſeyn, in dieſe Gerichte ſtets einen Geiſtlichen der Confeſſion, welcher die Ehegatten angehören, als Beiſitzer aufzunehmen und ihn mit dem Verſuch der Sühne (der Ausſöhnung der Gatten) zu betrauen.

Dagegen verſteht es ſich aus dem Rechtsbegriff der Ehe von ſelbſt, daß das Gericht in keinem Falle auf eignen Antrieb („von Rechtswegen"), ſondern immer nur auf die ausdrückliche Forderung (Scheidungs-Klage) des verletzten Ehegatten einzuſchreiten und den Scheidungsproceß anzuordnen hat. Es ergiebt ſich dies ebenſo unmittelbar aus der rechtlichen Seite, dem Vertragsrecht als der Grundlage des Eherechts, wonach der Berechtigte nicht genöthigt werden kann ſeine contractlichen Forderungen und Befugniſſe geltend zu machen, wie aus der ſittlichen Seite der Ehe, wonach es dem verletzten Theile frei ſtehn muß, dem Andern das begangene Unrecht zu verzeihen. Daraus folgt weiter, daß auch der Ehebruch, wo das Geſetz ihn als Verbrechen anſieht und mit Strafe bedroht, nicht wie jedes andre gemeine Verbrechen behandelt und von Gerichtswegen verfolgt und beſtraft werden darf. Ob der Ehebruch rechtlich ein Verbrechen ſey oder nicht, dieſe ebenfalls ſtreitige Frage wird ſich erſt entſcheiden laſſen, nachdem der Unterſchied zwiſchen Unrecht und Verbrechen erörtert und damit der Begriff des Verbrechens feſtgeſtellt iſt. Aber von ſelbſt leuchtet ein, daß, wenn die Thatſache des Ehebruchs, obwohl zur Cognition des Gerichts gekommen, doch von ihm ignorirt werden muß, bis der Scheidungsantrag des verletzten Gatten erfolgt iſt, auch die Strafe des Ehebruchs nur auf Antrag des Verletzten verhängt werden kann. Wie indeß auch die Geſetzgebung dieſe Streitfrage entſchieden haben möge, jedenfalls ſteht es dem in ſeinem Rechte

gekränkten Ehegatten zu, von seinem Hausrecht gegen den Ehebrecher vollen Gebrauch zu machen. —

Das sogenannte Hausrecht ist indeß kein besondres Recht. Es entspringt einestheils aus dem Eigenthums-, resp. dem Vertragsrecht (der Miethe, Pachtung, Nutznießung), nach welchem ich befugt bin, jedem Dritten, der kein Recht hat in meine Wohnung einzudringen, zurück- und hinauszuweisen, selbst mit Gewalt, wenn kein andres Mittel fruchtet und die Hülfe des Gesetzes (Richters) nicht unmittelbar zu erlangen ist. Denn Nothwehr ist eben die nothgedrungene Wehr (Wahrung — Vertheidigung) meines Rechts gegen eigenmächtigen Angriff oder Beeinträchtigung desselben. Es entspringt anderntheils aus dem Ehe- und Familien-Rechte. Da die Ehe nicht nur das perennirende Zusammenleben, sondern auch Zusammenwirken der Gatten involvirt, welches alle die verschiedenen Rechtsgebiete, alle rechtlichen Verhältnisse und Beziehungen derselben berührt, so sind bestimmte Normen erforderlich, nach denen es selbst zu regeln und die rechtlichen Consequenzen zu bestimmen sind. Diese Normen bilden den Inhalt des Hausrechts, so weit es auf dem Eherecht beruht, d. h. das Hausrecht in diesem Sinne umfaßt die rechtlichen Bestimmungen über das häusliche Thun und Lassen der Ehegatten, über das Verhalten derselben zu einander bei der Regelung ihrer wirthschaftlichen, pecuniären, gewerblichen ꝛc. Angelegenheiten, also über die Befugnisse und Pflichten, die jedem von beiden zustehen in Betreff der gemeinsamen Thätigkeit zur Erhaltung des Hauses, zur Regelung und Förderung des Familienlebens. Diese Bestimmungen sind daher aus dem Wesen und Zweck der Ehe abzuleiten und ihrem Begriffe gemäß festzustellen. Alles Zusammenwirken der Menschen setzt nun aber die Uebereinstimmung ihres Willens in Betreff des Inhalts wie der Form des Handelns voraus. Es fragt sich mithin, was geschehen soll, wenn diese Uebereinstimmung der Ehegatten nicht zu erreichen ist. Fast alle Rechtslehrer und Gesetzgeber beantworten die Frage insofern einseitig, als sie zwar annehmen, daß in allen äußern, die Rechte Dritter berührenden häuslichen Angelegenheiten der Wille des Mannes zu entscheiden habe, in Betreff der inneren Angelegenheiten dagegen sich der Beantwortung der Frage ganz enthalten oder doch nur unsichere, stark divergirende Antworten ertheilen. Und allerdings

erscheint es, wenn auch nicht streng rechtgemäß, doch zweckgemäß, vom Zweck der Rechtsgesellschaft, von der nothwendig zu wahrenden Rechtssicherheit gefordert, die äußern Rechts-Angelegenheiten der Ehegatten dem Einfluß des Zwiespalts ihrer An- und Absichten zu entziehen und unter die Willensentscheidung des einen von beiden zu stellen. Dieser Eine kann dann naturgemäß nur der Mann seyn. Denn in der größeren Kraft, Rüstigkeit und Unabhängigkeit der männlichen Natur liegt es, daß er nach außen sich freier zu bewegen vermag, mit andern Personen mehr in Berührung kommt, die Lage der Dinge, die gegebenen Umstände und Verhältnisse genauer kennen lernen kann, also caeteris paribus seine Ansicht und Willensentscheidung die angemessenere seyn wird, während das Weib, schon an sich zu andauernder Thätigkeit und Bewegung weniger befähigt, infolge der Schwangerschaft und mehr noch durch die Geburt jedes Kindes und die Pflege desselben in dem Verkehr nach außen behindert ist. Daher rechtfertigt es sich, daß die Gesetzgebungen fast ausnahmslos nur dem Manne die Befugniß beilegen, in allen ökonomischen Angelegenheiten das Haus zu vertreten, rechtsgültige, auch die Frau bindende Verträge zu schließen und Verpflichtungen zu übernehmen, während die Frau meist nur unter dem Beistand des Mannes zu Rechtsgeschäften zugelassen wird. Da aber diese Bevorzugung des Mannes nicht rechtgemäß, sondern nur zweckgemäß ist, — denn an sich stehen beiden Gatten die gleichen Rechte zu, — so darf das Privilegium auch nicht weiter sich erstrecken als die Zweckmäßigkeit reicht und die Rechtssicherheit es fordert. In allen wichtigen, folgenschweren Fällen, z. B. beim Verkauf eines (gemeinsam besessenen) Grundstücks, beim Wechsel des Wohnsitzes, bei der Aufgabe oder Aenderung des Lebensberufs (Geschäfts- — Arbeitsbetriebs), muß es daher der Frau gestattet seyn, ihren Dissensus gegen den Willen des Mannes geltend zu machen. Auch von dieser Seite her dürfte es mithin sich empfehlen, besondere Ehegerichte einzusetzen, welche auch in diesen Fällen den Streit zu schlichten, die Frage zu entscheiden hätten. Es würden dadurch vielfach die traurigen Folgen, die oft für das ganze Leben der Gatten und für ihre Ehe selbst aus solchem ungelösten Zwiespalt entspringen, im Keime getilgt werden.

Da das Hausrecht nicht nur die ökonomischen Beziehungen zu Fremden, sondern auch die Eigenthumsverhältnisse und Vermögensangelegenheiten der Ehegatten gegen einander betrifft, so müssen auch in dieser Beziehung bestimmte Normen aufgestellt werden. An sich übernehmen in und mit der Schließung der Ehe beide die Verpflichtung, für die Beschaffung ihrer eignen Subsistenzmittel wie für den Lebensunterhalt der aus der Ehe entspringenden Kinder thätige Sorge zu tragen. Und nur wiederum weil der Mann vermöge der größeren Kraft, Rüstigkeit und Unabhängigkeit seiner Natur vorzugsweise befähigt dazu ist, erscheint es relativ gerechtfertigt, daß die meisten Gesetzgebungen dem Manne allein die Pflicht der Ernährung von Weib und Kind auferlegen. Die Bestimmung wird aber zu einer offenbaren Ungerechtigkeit, wenn sie in völlig unbedingter Form auftritt und damit dem Weibe uneingeschränkten Müßiggang gestattet. Die Frau kann von der gleichen Pflicht nur insoweit entbunden werden, als sie derselben infolge der Schwäche und Unfähigkeit der weiblichen Natur nicht zu genügen vermag. Die Erwerbsthätigkeit außerhalb des Hauses wird daher naturgemäß dem Manne zufallen; innerhalb des Hauses wird ihn die Frau, namentlich durch Sorge für Bereitung der Speisen, für Bekleidung ꝛc., nach Kräften zu unterstützen haben. Nach dem gleichen Principe werden die Vermögensverhältnisse der Ehegatten zu ordnen seyn. An sich bleibt jeder von beiden Eigenthümer von Allem was er besitzt: die Schließung der Ehe kann das Eigenthumsrecht weder aufheben noch schmälern. Aber jeder ist durch das Eherecht verpflichtet, von seinem Eigenthum in gleichem Maaße zum Lebensunterhalt von Gatten und Kind beizusteuern. Von der sittlichen Seite betrachtet fordert allerdings die Ehe, wie die volle Lebens-, Sinnes- und Willensgemeinschaft, so auch die unbedingte Gütergemeinschaft der Gatten; auch die dadurch besser gewahrte Rechtssicherheit des Verkehrs spricht für dieselbe. Aber wird die sittliche Forderung hypostasirt zu der exclusiven Rechtsbefugniß des Mannes, als Haupt des Hauses mit dem Eigenthum der Frau frei schalten und walten zu dürfen, so wird, da die sittliche Sinnes- und Willensgemeinschaft nicht erzwungen werden kann, die erzwungene Gütergemeinschaft zu einem augenfälligen Unrecht gegen die Frau. Rechtlich kann daher die Gütergemeinschaft nur gelten, wenn sie von den Ehegatten ausdrücklich eingegangen und declarirt wird; rechtlich ist und bleibt

das Vermögen (die Mitgift) der Frau nur so weit verhaftet als die Verwendung desselben zur Erreichung des Zwecks und Erfüllung der Pflichten der Ehe gefordert ist; rechtlich ist es mithin gegen die Benutzung zu andern Zwecken, gegen die Willkür, Verschwendung Leichtfertigkeit ꝛc. des Mannes sicher zu stellen. So weit das beiderseitige Vermögen der Gatten den Zwecken der Ehe zu dienen hat, wird es zwar aus den angeführten Gründen ebenfalls unter die Verwaltung des Mannes zu stellen seyn und nach außen hin, Dritten gegenüber, sein Wille zu entscheiden haben. Da aber die Frau Eigenthümerin ihres Vermögens bleibt, so muß ihr die Befugniß zustehen, nicht nur bei den zu treffenden Dispositionen gehört zu werden, sondern auch gegen etwaige Uebergriffe des Mannes Protest zu erheben, und im Fall des s. g. Concurses über das Vermögen des Letztern (d. h. im Fall der Ueberlastung mit Schulden, der Insolvenzerklärung) ihr Eingebrachtes aus der Concursmasse herauszuziehen. —

Fassen wir die dargelegten einzelnen Momente und Consequenzen, die im Rechtsbegriffe der Ehe liegen, zusammen, so ergiebt sich: das Eherecht, obwohl auf das Vertragsrecht insofern gegründet, als die Ehe selbst rechtlich ein Vertrag ist, durchbricht doch gleichsam das Vertragsrecht wie eine zu eng gezogene Schranke, indem es, wie gezeigt, nicht nur Folgen involvirt, welche aus einem bloßen Vertrage nicht gezogen werden können, sondern auch in mehrern Punkten den Grundzügen des Vertragsrechts widerspricht, an Bedingungen gebunden und Beschränkungen unterworfen ist, von welchen das Vertragsrecht als solches nichts weiß. Es ergiebt sich: das Eherecht, obwohl mit einem Vertrage erst entstehend, ist doch kein bloßes Vertragsrecht, sondern ein besonderes selbständiges Recht, das dem Menschen um einer besondern selbständigen Pflicht willen zusteht. Der geschlossene Vertrag ist zwar insofern der Grund und die Bedingung desselben, als ohne ihn keine Ehe und mithin auch kein Eherecht existiren würde; aber es ist nur die negative Bedingung (die conditio sinequa non): mit der Erfüllung derselben erwachsen als rechtliche Folgen den Ehegatten Befugnisse und Verpflichtungen, welche über das Vertragsrecht hinausgreifen und daher nicht aus ihm, sondern nur aus dem Eherechte selbst als einem besondern, an sich selbständigen Rechte, für welches der Vertrag nur Mittel seiner äußern Geltendmachung ist, hergeleitet

werden können. Dies ist die alleingültige naturrechtliche Fassung des Begriffs, die nicht minder verwirrt und verdunkelt wird, wenn man das Eherecht für ein bloßes Vertragsrecht erachtet, als wenn man die vertragsrechtliche Seite von ihm ausschließt oder willkürlich beeinträchtigt, und es, statt auf den festen Boden des Rechts, in den reinen aber schwankenden Aether der Sittlichkeit versetzt. —

Es ist nur Ausdruck dieses schwankenden Standpunkts, wenn man die Ehe für eine „durch das Gesetz bestätigte und bestehende Lebensordnung" erklärt. Das Gesetz hat überhaupt „Lebensordnungen" weder vorzuschreiben noch zu bestätigen: mein Leben zu ordnen, d. h. meine Subjectivität in allen Dimensionen des menschlichen Seyns und Wesens zu entwickeln, zu bethätigen und geltend zu machen, steht mir wie jedem Andern als menschliches Grund- und Urrecht zu, und das Gesetz hat nur darüber zu wachen, daß durch die Ordnung, die ich meinem Leben gebe, weder meine Pflichten noch die Rechte Andrer verletzt werden. Das Gesetz hat nicht Lebensordnungen, sondern nur Rechte zu bestätigen d. h. zu schützen und zu wahren. Es hat sich daher auch nur deßhalb um die Ehe zu kümmern, weil die Ehe ein ursprüngliches allgemein menschliches Recht ist. Um dasselbe wahren und schützen zu können, muß das Gesetz es begrifflich definiren, den Rechtsbegriff der Ehe allgemeingültig feststellen. Und indem es dies thut, wird die Ehe zu einem Rechtsinstitut, durch welches zwar implicite bestimmte Lebensverhältnisse der Gatten rechtlich normirt und definirt werden, welches aber dadurch keineswegs zu einer Lebensordnung wird, sondern ein Rechtsinstitut ist und bleibt.

Es zeugt endlich von derselben Unsicherheit und Unklarheit der Begriffe, wenn man die Pflege und Erziehung der aus der Ehe entsprungenen Kinder unter das Eherecht oder gar unter das s. g. Hausrecht subsumirt. Obwohl der wesentliche Zweck der Ehe die Erzeugung von Kindern, die Gründung einer Familie ist, so bleibt rechtlich die Ehe doch bestehen, auch wenn keine Kinder aus ihr hervorgehen sollten. Sie kann wegen vermeintlicher Unerreichbarkeit des Zwecks nicht aufgelöst werden, aus dem einfachen Grunde, weil es sich nie mit Sicherheit feststellen läßt, daß die Erzeugung und Geburt von Kindern nicht noch erfolgen könne, und weil die Gatten bei Schließung der Ehe wußten, daß möglicher

Weise der beabsichtigte Zweck sich nicht erfüllen werde, weil sie also auf diese Gefahr hin und trotz derselben doch freiwillig und wissentlich die Ehe eingingen: einen auf Risico geschlossenen Vertrag kann kein Theil aufheben, mag ihn oder den andern oder beide die Gefahr (der Schaden, die Erfolglosigkeit) betreffen. — Mit dem Augenblick aber, da ein Kind geboren ist, entspringt unmittelbar aus dem Eherecht ein neues, besondres Recht, das zwar in enger Verbindung mit dem Eherecht bleibt, aber zugleich selbständig ihm gegenübertritt. Es ist

Das Familien-Recht

welches damit in den Kreis der menschlichen Rechte und Pflichten eintritt.

Das Familienrecht beruht im letzten Grunde wiederum nur auf den Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander. Die Eltern haben das Recht auf Ernährung, Pflege, Erziehung ꝛc. ihrer Kinder nur darum, weil sie dazu verpflichtet sind; und umgekehrt, die Kinder haben das Recht, Ernährung, Pflege, Erziehung von den Eltern zu fordern, nur darum, weil sie, so lange sie selbst es nicht vermögen, die Pflicht haben, sich ernähren und erziehen zu lassen.

Die Verpflichtung der Eltern entspringt einfach daraus, daß sie infolge eines freien, rechtsgültigen Willensacts die Kinder erzeugt haben. Damit sind sie Urheber des Lebens derselben geworden; das Daseyn der Kinder ist ihr Werk, ihre That, und mit der Vollziehung derselben haben sie auch alle die Folgen über sich genommen, die rechtlich mit ihr verknüpft sind. Mag immerhin die Zeugung und Geburt nicht allein von ihrem Wollen abhängen, rechtlich macht die Abhängigkeit des äußern Erfolges einer Handlung von anderweitigen Bedingungen keinen Unterschied. In den Anfängen der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns, in denen es von dem Begriff des Eigenthumsrechts und einer völlig einseitigen, unbeschränkten Fassung desselben principiell beherrscht war, wurde daher das Verhältniß der Kinder ganz im Sinne und nach Analogie des Eigenthumsrechts, d. h. das Kind ganz wie ein Erzeugniß des vom Vater bestellten Ackers oder wie ein Werk seiner Hände behandelt. Wie die Frau mit dem Abschluß der Ehe unter die unbeschränkte Herrschaft des Mannes gestellt war, so war das Kind mit seiner Geburt der Gewalt des Vaters zu völlig freier Disposition unter-

worfen. Die patria potestas der römischen Gesetzgebung verlieh dem Vater das Recht über Leben und Tod der Kinder; eine verwandte Auffassung herrschte im altjüdischen Gesetze, und bei den orientalischen Völkern begegnen wir, trotz ihrer uralten Civilisation, noch jetzt ähnlichen Bestimmungen. Es bedarf keines Beweises, daß diese Auffassung und Ausdehnung der väterlichen Gewalt unrechtlich, ja widerrechtlich ist. Das Kind ist eben keine Sache, kein Thier, sondern ein Mensch, und hat mithin an sich alle Rechte und Pflichten, die im menschlichen Wesen, in der Subjectivität des Menschen liegen. Der Unterschied zwischen Vater und Kind besteht bloß darin, daß das Kind, wie bemerkt, zunächst nur an sich Subject ist; es ist sich seiner Subjectivität noch nicht bewußt, ihrer noch nicht mächtig, und da gleichwohl das Selbstbewußtseyn und die Beherrschung seiner selbst (die Willensfreiheit) zum Begriff der Subjectivität im Sinne des Rechts gehört, so ist es zugleich noch nicht Subject, d. h. es ist nur werdende, sich entwickelnde Subjectivität. Es hat, weil es an sich Subject ist, zwar alle Rechte und Pflichten des Menschen, aber weil es noch nicht für sich Subject ist, kann es dieselben noch nicht für sich selbständig ausüben. Mithin ist es ebenso Unrecht, das Kind als bloße Sache wie es als volles, freies, selbständiges Subject (als Person) zu behandeln und handeln zu lassen. Es hat vielmehr das Recht als Kind behandelt zu werden, d. h. es hat seinerseits die Pflicht, sich zur vollen Subjectivität auszubilden, und eben darum das Recht, in dieser Ausbildung nicht nur nicht gehemmt, sondern soweit gefördert und unterstützt zu werden, als es die Erreichung des Ziels erheischt. Denn es folgt aus dem allgemeinen, fundamentalen Rechtsbegriffe, weil aus dem Wesen der Subjectivität, und liegt daher im Interesse jedes Subjects als Rechtssubjects, daß alle Individuen entwickelte ausgebildete Subjecte, rechtsbeständige Personen seyen, weil jedes Subject nur zusammen und im Verkehr mit vollkommenen, fertigen Subjecten seine eigne Subjectivität zu behaupten, geltend zu machen, zu fördern vermag. Es ist mithin die Pflicht der Rechtsgesellschaft als solcher, dafür zu sorgen, daß jedes Kind nicht nur am Leben erhalten, sondern daß ihm auch die nothwendige Unterstützung zur Entwickelung und Ausbildung seiner Subjectivität gewährt werde. Ohne die Erfüllung dieser Pflicht wäre die Rechtsgesellschaft selbst in ihrem eignen Bestande bedroht: ohne die Erhaltung der Kinder,

ohne die Ernährung und Pflege derſelben, würde ſie ſelbſt ausſterben; ohne die Erziehung der Kinder zu Rechtsſubjecten (rechtlichen Perſonen) würde die Geltung des Rechts in ihr und damit ſie ſelbſt als Rechtsgeſellſchaft zu Grunde gehen.

Die Erfüllung dieſer Pflicht iſt aber zunächſt und unmittelbar die Pflicht und das Recht der Eltern. Denn da die Exiſtenz des Kindes nicht von der Rechtsgeſellſchaft als ſolcher ausgegangen, ſondern die Folge eines freien Willensacts, einer rechtsgültigen Handlung der Eltern iſt; und da ſie dieſe vorauszuſehende und bei Schließung der Ehe gewollte und beabſichtigte Folge rechtlich zu vertreten haben, ſo kommen auch zunächſt ihnen, und erſt in zweiter Linie der Rechtsgeſellſchaft, die daraus entſpringenden Rechte und Pflichten zu. Die Exiſtenz des Kindes involvirt aber, wie gezeigt, das Recht deſſelben nicht nur auf Erhaltung ſeines Lebens und auf Entwickelung ſeiner Subjectivität, ſondern auch auf Vertretung eben dieſes Rechts wie aller ſeiner Menſchenrechte, ſo lange es dieſelben nicht ſelbſt vertreten und ausüben kann. Folglich müſſen die Eltern auch dieſe Vertretung übernehmen, d. h. ſie ſind zur Ernährung, Pflege und Erziehung des Kindes wie zur Beſchützung, Erhaltung und Förderung aller ſeiner ihm als Menſchen zuſtehenden Rechte verpflichtet. Sie ſind aber auch *berechtigt* dazu, aus dem einfachen Grunde, weil ſie ohne dies Recht ihre Pflicht nicht zu erfüllen vermöchten, oder, was daſſelbe iſt, weil jede Pflicht das Recht ſie zu üben unmittelbar involvirt, — weil alles Recht nur aus der Pflicht entſpringt. Die Kinder, die ſie erzeugt haben, ſind *ihre* Kinder; ſie haben zwar kein Eigenthumsrecht an ihnen, aber nur darum, weil die Kinder keine Sachen, ſondern Menſchen ſind und als ſolche ihrerſeits Rechte und Pflichten haben; ſie bleiben daher nichtsdeſtoweniger inſofern die ihrigen, als ihre Exiſtenz das Erzeugniß ihres rechtsgültigen Wollens und Thuns iſt. Sie haben mithin ein Recht auf den Beſitz derſelben, auf ihre Angehörigkeit, und dies Recht nimmt nur darum, weil ſie Menſchen ſind, ſtatt der Form des Eigenthums-, die Form des Familienrechts an.

Es wäre daher nur eine unrechtliche Anmaßung, wenn die Rechtsgeſellſchaft (Gemeinde — Staat) durch ein allgemeines Geſetz den Eltern ihre Kinder entziehen und ſich die Pflege und Erziehung derſelben vindiciren wollte (wie es in Sparta geſchehen und von berühmten Naturrechtslehrern für Recht und Pflicht erachtet worden

ist). Es wäre aber auch entschieden unzweckmäßig, weil der Zweck, die Ausbildung der Subjectivität des Kindes zur rechtlichen Persönlichkeit, auf dem Wege der Staatserziehung durchweg nicht so sicher und vollkommen zu erreichen ist als durch die Erziehung seitens der Eltern. Denn nicht nur die Ernährung und erste Pflege des neugeborenen Kindes kann durch die Mutter allein dem Naturgesetze am zweckentsprechendsten und vollkommensten verrichtet werden, sondern auch die Erziehung des Kindes erfordert — namentlich in den ersten Stadien seines Alters, in denen es nicht zu lernen, sondern seine leiblichen und geistigen Kräfte nur zweckmäßig zu üben hat, — eine so unausgesetzte Aufmerksamkeit, eine so sorgsame Leitung und Berücksichtigung der Individualität des Kindes, daß sie um so unvollkommener ausfallen muß, je höher die Zahl der zu erziehenden Kinder und damit die Nothwendigkeit einer schablonenmäßigen Behandlung derselben steigt. Durch diese Unvollkommenheit wird aber zugleich, wie von selbst einleuchtet, das Recht der Kinder verletzt wie das Wohl und der Bestand der Rechtsgesellschaft gefährdet. Die Unzweckmäßigkeit ist mithin zugleich eine Unrechtmäßigkeit.

Was die Ernährung und Pflege des Kindes betrifft, so hat die Natur schon dafür gesorgt, daß den Eltern die Normen, nach denen sie diese Pflicht zu erfüllen haben, nicht unbekannt bleiben können; und wo es nöthig ist, hat die Rechtsgesellschaft durch sanitäts-polizeiliche Vorschriften belehrend und berichtigend einzugreifen. Die Erziehung dagegen, d. h. die Anleitung und Förderung des Kindes in seiner intellectuellen und ethischen Selbsterziehung (vergl. Psychologie, S. 661—676), kann nicht dem Belieben von Vater und Mutter überlassen bleiben. Hier giebt die Natur keine leitenden Normen an die Hand; hier hängt vielmehr Alles von der intellectuellen und ethischen Bildung der Eltern ab. Hier greifen aber auch die äußern Umstände und Verhältnisse bedeutsam ein, namentlich die Frage, ob die Eltern, selbst wenn sie intellectuell und ethisch dazu befähigt und ihre Pflicht zu thun gewillt sind, die Zeit und die Mittel besitzen, der Erziehung der Kinder die nöthige Sorgfalt zu widmen. So lange also der Zweck und das Ziel der Rechtsgesellschaft, die ethische Vollkommenheit und der allgemeine Wohlstand ihrer Mitglieder, nicht erreicht ist, hat sie die Pflicht und damit das Recht, die Erziehung der ihrem Bereich angehörigen

Kinder so sorgsam wie möglich zu beaufsichtigen so wie den Eltern, welche nicht selbst dazu befähigt sind, durch Gründung öffentlicher Schulen und Erziehungsanstalten die Mittel zu gewähren, um ihren Kindern eine zweckentsprechende Erziehung und Bildung angedeihen zu lassen. Daraus folgt von selbst, daß der gesetzlich geregelte Schulzwang so wenig ein unrechtmäßiger Eingriff in die Befugnisse der Eltern ist, daß die Anordnung desselben vielmehr die Pflicht und damit das unantastbare Recht der Staatsgewalt ist. Denn so gewiß das Kind ein Recht auf Erziehung hat, und so gewiß es also ein Unrecht der Eltern ist, ihm sein Recht zu verweigern, zu verletzen, zu verkümmern, so gewiß hat der Staat die Pflicht, Maaßregeln zu treffen, um dies Unrecht zu verhüten, und wo es geschehen, dafür zu sorgen, daß es soweit wie möglich wieder gut gemacht werde. Er hat mithin nicht nur Aufsichtsbehörden einzusetzen, welche die Erziehung der Kinder, den Besuch der öffentlichen Schulen und die zweckmäßige Verwaltung und Einrichtung derselben zu controliren und zu regeln haben, sondern auch Freischulen und Erziehungsanstalten zu gründen, in denen die Kinder unvermögender Eltern unentgeltlich Unterricht und Erziehung erhalten. Er hat demgemäß auch dafür zu sorgen (durch Bestellung von Vormündern), daß elternlose Kinder, — mögen die Eltern gestorben oder aus irgend einem Grunde zur Erfüllung ihrer elterlichen Pflichten unfähig seyn, — in allen ihren Menschenrechten geschützt und vertreten werden. Er hat endlich die Pflicht und damit das Recht, Kinder, welche von ihren Eltern aus Böswilligkeit, Nachlässigkeit, Mangel an Einsicht ꝛc. gar nicht oder nicht zu rechtlichen Personen erzogen werden, aus der Obhut derselben zu befreien, und auf deren Kosten, im Unvermögensfall auf Staatskosten, erziehen zu lassen. Denn da das Recht der Eltern auf Ernährung, Pflege, Erziehung ꝛc. der Kinder nur aus ihrer Verpflichtung dazu entspringt, so folgt von selbst, daß sie ihr Recht verlieren, wenn sie ihrer Pflicht nicht nachkommen. Und da die Rechtsgesellschaft die Rechte aller ihrer Mitglieder, also auch der Kinder zu schützen und zu wahren hat, so folgt wiederum von selbst, daß sie auch das Recht hat, die Kinder nicht nur gegen das Unrecht der Eltern zu sichern, sondern ihnen auch zu ihrem Rechte zu verhelfen (es versteht sich von selbst, daß dies nur nach gesetzlich festgestellten Normen geschehen darf,

durch welche zugleich zu bestimmen ist, ob und wiefern das Unrecht der Eltern als Vergehen, resp. als Verbrechen anzusehen und demgemäß zu bestrafen sey.)

Der schwierigste Punkt der Rechtspflege in Betreff des Familienrechts ist wiederum die Frage: was geschehen solle, wenn Vater und Mutter hinsichtlich der Pflege, Erziehung, Rechtsvertretung der Kinder nicht übereinstimmen. An sich haben beide ihren Kindern gegenüber die gleiche Pflicht und das gleiche Recht, wie sie an der Entstehung derselben den gleichen Antheil haben. Wiederum kann es daher nur die auf dem Geschlechtsunterschied beruhende Differenz der Fähigkeiten, Eigenschaften, Neigungen der männlichen und weiblichen Natur seyn, um deretwillen nach Sitte und Rechtsgebrauch allgemein der Mutter die Erziehung, Pflege und Leitung der Kinder in den ersten Lebensjahren, dem Vater dagegen die Erziehung im engeren Sinne und namentlich die Ausbildung ihrer Subjectivität zur rechtlichen Persönlichkeit vorzugsweise anheimgegeben, und nach dieser Norm der Streit der Meinungen zwischen Beiden entschieden zu werden pflegt. Allein es erhellet von selbst und zeigt sich daher auch thatsächlich, daß diese auf den natürlichen Geschlechtsunterschied basirte Entscheidung der Frage wie alle aus der Natur entlehnten Bestimmungen auf dem ethischen Boden, in welchem das Recht wurzelt, nur ein ungenügender Nothbehelf ist, welcher nicht nur an dem schlimmsten Mangel jeder Rechtsentscheidung, an Unsicherheit und Unbestimmtheit leidet, sondern auch im einzelnen Falle oft genug zu offenbarem Unrecht ausschlägt. Es folgt keineswegs aus dem natürlichen Geschlechtsunterschiede, daß überall der Vater die tiefere Einsicht, die größere Charakter- und Willenskraft und damit die höhere Befähigung zur Ausbildung der Subjectivität des Kindes besitze; ja es läßt sich nicht einmal behaupten, daß es in der Majorität der Fälle sich so verhalte; in Betreff der Mädchen dürfte erfahrungsmäßig in den meisten Fällen den Müttern die größere Befähigung und daher der vorwiegende Einfluß auf Erziehung und Ausbildung derselben zuzuerkennen seyn. Ist es die erste principale Pflicht des Gesetzgebers, darauf zu achten, daß nie und nirgend das Unrecht gesetzlich sanctionirt werde, so kann das Gesetz zur Entscheidung der vorliegenden Frage keine allgemein bindenden Normen aufstellen. Wiederum also dürfte es sich empfehlen, das oben in Vorschlag ge-

brachte besondere Ehegericht zugleich als Schiedsgericht in Familienangelegenheiten zu constituiren, und ihm die Schlichtung der Streitigkeiten zwischen Vater und Mutter, resp. zwischen (erwachsenen) Kindern und Eltern zu überantworten. Dieses Gericht würde dann auch die Frage zu entscheiden haben, ob im Fall des Todes oder der Unfähigkeit des Vaters die Führung der Familienangelegenheiten der Mutter allein oder einem zu ihrer Unterstützung einzusetzenden Vormund anzuvertrauen sey. —

Den Pflichten der Eltern entsprechen in genauer Proportion die Rechte der Kinder: die Eltern haben nur so viel Pflichten und in so bestimmtem Maaße, als die Kinder Rechte haben, und umgekehrt Aber auch die Rechte der Kinder beruhen, wie schon angedeutet, nur auf ursprünglichen Pflichten. Da jeder Mensch die Pflicht hat, als rechtliche Persönlichkeit sich zu benehmen, und da nur aus dieser Pflicht alle seine Menschenrechte entspringen, so ist das Kind, da es dieser Pflicht noch nicht selbständig zu genügen vermag, verpflichtet, sich zur Erfüllung derselben, d. h. zu einem rechtlichen Benehmen, Wollen und Handeln, anleiten d. h. sich erziehen zu lassen. Daraus folgt unmittelbar seine Verpflichtung, den Erziehern (Eltern, Vormündern) Gehorsam zu leisten, und daraus wiederum die Pflicht und das Recht der Erzieher, diesen Gehorsam zu fordern und im Nothfall durch angemessene, rechtlich zulässige (d. h. Leben und Gesundheit des Kindes nicht gefährdende, dem Zweck nicht widersprechende) Mittel zu erzwingen. Reichen die Mittel, die den Erziehern zu Gebote stehen, nicht aus, so hat sie die Rechtsgesellschaft durch geeignete Maaßregeln zu unterstützen. —

Dieses Recht und diese Pflicht währt, wie sich von selbst ergiebt, rechtgemäß nur so lange, bis der Zweck erreicht, bis das Kind zur selbständigen rechtlichen Persönlichkeit herangebildet ist, oder juristisch gesprochen, bis es die s. g. Großjährigkeit erreicht hat. Da indeß der Punkt, auf den es im Grund allein ankommt, die rechtliche Selbständigkeit, die Befähigung zu selbständiger Vertretung ihrer Rechte und Pflichten, nicht bei allen Individuen zur selben Zeit in demselben Alter eintritt, so kann die allgemein adoptirte gesetzliche Fixirung eines bestimmten, für Alle geltenden Termins der Großjährigkeit leicht die Folge haben, daß ein Mensch als rechtlich selbständig (verantwortlich) behandelt wird, der in Wahrheit noch Kind ist, und umgekehrt ein in Wahrheit Groß-

jähriger die Behandlung eines Kindes zu erdulden hat, d. h. daß das Unrecht gesetzlich sanctionirt wird. Die Befugniß der Rechtsgesellschaft im einzelnen Falle vom Gesetz zu dispensiren und ein Kind vor dem gesetzlich bestimmten Termine für großjährig zu erklären, ist an sich selbst ein Uebelstand, weil alle Ausnahmen (alle Privilegien) die Autorität der Gesetze schmälern, und hebt den Uebelstand, um den es sich handelt, nur einseitig und unvollständig, weil sie das schlimmere Unrecht, einen Menschen, der noch Kind ist, als großjährig zu behandeln, bestehen läßt. Wiederum dürfte es daher zweckmäßig seyn, die Großjährigkeitserklärung gleichsam zu individualisiren und sie für jeden einzelnen Fall den vorgeschlagenen Ehe- und Familien-Gerichten nach gewissen, von ihnen zu befolgenden gesetzlichen Normen zu überlassen.

Mit der erreichten Großjährigkeit hat das Kind die Pflicht und das Recht, durch eigene Thätigkeit seinen Lebensunterhalt sich zu erwerben, also auch den Lebensberuf, dem es seine Kräfte widmen, den Wirkungskreis, innerhalb dessen es thätig seyn will, sich frei zu wählen. Eine Beschränkung dieses allgemein menschlichen Rechts (wie sie im indischen Kastenwesen und hier und da noch in Europa durch Privilegirung bestimmter Familien oder Besitzer bestimmter Grundstücke zur Ausübung gewisser Aemter, Gewerbe ꝛc. besteht), gehe sie vom Staate oder von den Eltern aus, ist entschieden Unrecht. Den Eltern steht jedoch insofern das Recht zu, gegen die Wahl dieses oder jenes bestimmten Berufs Einspruch zu erheben, weil es ihre Pflicht bleibt, auch das großjährige Kind, soweit es nicht selbst die Mittel seiner Subsistenz sich zu beschaffen im Stande ist, also im Fall der Arbeitsunfähigkeit ꝛc., zu ernähren, und weil sie mithin ein rechtliches Interesse daran haben, daß das Kind nicht einen Beruf wähle, der nicht geeignet ist, ihm die Mittel der Selbsterhaltung zu liefern. Dies Recht werden die Eltern am zweckmäßigsten dadurch ausüben, daß sie das Kind, so lange es noch unter ihrer Obhut steht, zu einer ihm und seinen Fähigkeiten angemessenen Berufsthätigkeit auszubilden suchen. Im Fall des Conflictes, d. h. wenn das großjährige Kind auf der Wahl einer Berufsthätigkeit besteht, durch die es nach dem Urtheil der Eltern seinen Lebensunterhalt zu gewinnen nicht im Stande seyn wird, würde wiederum der Schiedsspruch des Familiengerichts einzuholen seyn.

Da das Kind, auch wenn es noch unter väterlicher Gewalt steht, das (allgemein menschliche) Recht hat, auf jede rechtlich erlaubte Weise Eigenthum zu erwerben, und den Eltern nur die Vertretung dieses seines Rechts zur Last fällt, so versteht es sich von selbst, daß das Kind nach erlangter Großjährigkeit frei und selbständig dieses Recht und diese Pflicht zu üben hat.

Ebenso leuchtet von selbst ein, daß das Kind mit der erreichten Großjährigkeit das Recht, durch Schließung einer Ehe eine neue eigene Familie zu gründen, nicht (wie es die Gesetzgebungen meist fälschlich ausdrücken) erst „erwirbt", — denn es ist ein allgemeinmenschliches Grund- und Urrecht — sondern nur die Ausübung desselben ihm zufällt. Die Eltern haben indeß auch hier wiederum das Recht, nicht der Zustimmung oder Erlaubniß, — denn die Ausübung eines Rechts, das mir naturrechtlich zusteht, bedarf von keiner Seite einer besonderen Erlaubniß, — wohl aber das Recht des Einspruchs gegen einen ihnen mißfälligen Ehebund. Sie haben dies Recht, weil mit der Großjährigkeit (Emancipation) des Kindes der Familienverband, dem es angehört, keineswegs aufgelöst wird. Er bleibt vielmehr in rechtlicher wie sittlicher Beziehung bestehen, und die neue vom großjährigen Kinde gegründete Familie ist daher nur wie ein Zweig oder Ast am Stamme der alten anzusehen. Wie die Eltern verpflichtet bleiben, trotz der Großjährigkeit des Kindes im Fall der Arbeits- und Erwerbsunfähigkeit desselben für seinen Lebensunterhalt zu sorgen, so haben sie auch als Großeltern dieselbe Pflicht in Betreff ihrer Enkel, natürlich indeß nur, wenn die Enkel weder sich selbst erhalten noch von ihren Eltern erhalten werden können. Aus dieser Verpflichtung folgt unmittelbar jenes Recht; ihre Verpflichtung ist der rechtliche Grund ihrer Befugniß. Aber auch aus sittlichen Gründen (aus gerechten Bedenken gegen die Sittlichkeit des vom Kinde gewählten Gatten) können sie Protest einlegen, weil, wie sich sogleich näher zeigen wird, das Familienverhältniß nicht nur einen rechtlichen, sondern auch einen sittlichen Charakter trägt, den das Recht (Gesetz) hier wie überall zu schützen hat. Wird die rechtliche Gültigkeit ihres Einspruchs vom Kinde bestritten, so ist der Streitfall dem Ehe- und Familiengerichte zur Entscheidung vorzulegen.

Die Pflicht der Eltern, auch die großjährigen Kinder und resp. deren Kinder im Fall der Unvermögenheit zu ernähren, beruht

auf dem Grunde und Ursprunge des Familienverhältnisses, darauf daß die Existenz des Kindes die freie rechtsverbindliche That der Eltern ist. Die meisten Gesetzgeber haben aus dieser Pflicht gefolgert, daß auch umgekehrt das großjährige Kind (resp. Enkelkind) verpflichtet sey, seine unvermögenden Eltern zu ernähren. Allein der obige Rechtsgrund für die Verpflichtung der Eltern findet offenbar auf die Kinder keine Anwendung: sie sind nicht verantwortlich weder für die Existenz noch für die Lebensumstände, Verhältnisse, Handlungsweise ꝛc. der Eltern. Man hat daher die Vergeltungstheorie herbeigezogen und gemeint, die Kinder seyen verpflichtet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten und also den Eltern im Fall der Noth zurückzuerstatten, was sie von ihnen empfangen. Allein es leuchtet von selbst ein, daß ich rechtlich in keinem Falle genöthigt werden kann, zu vergelten oder wiederzugeben, was mir vom Andern recht- und pflichtgemäß geleistet worden. Will man nicht Recht und Sittlichkeit principiell vermischen, — eine Confusion, welche, wie gezeigt, ebenso unrechtlich wie unsittlich ist — so kann man sich zur Rechtfertigung jener Folgerung auch nicht auf die Pflicht der Dankbarkeit seitens der Kinder berufen; denn die Dankbarkeit ist keine rechtliche, sondern eine sittliche Pflicht. Gleichwohl spricht das natürliche, unbefangene Rechtsgefühl entschieden für die Berechtigung jener Folgerung. Und sie ist in der That berechtigt, aber nur aus dem (meist übersehenen) Grunde, weil die Familie nicht bloß sittlich, sondern auch rechtlich ein *Ganzes* ist, dessen Zerstörung ein Unrecht involvirt. Sie ist ein solches Ganzes, eine *Rechtsgesellschaft*, weil sie einen Zusammenhang wechselseitiger, in einander greifender Rechte und Pflichten bildet, der durch die Großjährigkeit der Kinder nicht aufgehoben wird, der aber nur erhalten werden kann, wenn jedes Glied durch sein Thun und Lassen den Willen bewährt, mit den andern in Verbindung zu bleiben. Die Eltern in hülfloser Lage darben zu lassen, würde die Auflösung des Verbandes zur unvermeidlichen Folge haben; es würde auf Seiten der Eltern den Willen hervorrufen, sich ihren Pflichten zu entziehen oder sie doch nur schlecht und unvollständig zu erfüllen. Je weniger das Gesetz, der Natur der Sache nach, im Stande ist, die genaue, recht- und pflichtgemäße Ausübung der gegenseitigen Rechte und Pflichten der Familienmitglieder zu sichern, desto entschiedener hat es durch ge-

eignete Bestimmungen dafür zu sorgen, daß der Familienverband nicht durch eine seinem rechtlichen Zwecke und Sinne widersprechende Handlungsweise willkürlich zerstört werde.

Von diesem Rechtsgrunde aus, vom Begriffe der Familie als eines rechtlichen Ganzen, dessen Bestand das Gesetz zu wahren und zu schützen hat, bestimmt sich zunächst auch das rechtliche Verhältniß der Geschwister zu einander. Weil jedes von ihnen, ob Sohn oder Tochter, ob älter oder jünger, ob zuerst oder zuletzt geboren, in dem gleichen rechtsverbindlichen Verhältniß zu den Eltern steht, haben sie alle auch die gleichen Rechte und Pflichten. Die häufig vorkommende, gesetzlich sanctionirte Bevorzugung des ältesten Sohnes ist vom Standpunkt des Naturrechts ein unzweifelhaftes Unrecht (und läßt sich daher nur unter gewissen obwaltenden Umständen aus politischen, aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt rechtfertigen). Um des rechtlichen Ganzen der Familie willen haben auch die Geschwister als solche die Verpflichtung, alle Handlungen gegen einander zu unterlassen, welche den Familienverband zerstören würden. Mit Recht bestrafen daher die meisten Gesetzgebungen Vergehen und Verbrechen gegen Geschwister wie gegen Eltern und Kinder strenger als gegen Fremde; mit Recht legen die meisten auch den großjährigen Brüdern und Schwestern die Pflicht auf, im Fall des Unvermögens der Eltern ihre unmündigen Geschwister zu erhalten und für deren Erziehung zu sorgen. —

Von demselben Rechtsgrunde aus läßt sich endlich auch allein das von den meisten Gesetzgebungen sanctionirte (gesetzliche) Erbrecht der Familienmitglieder rechtfertigen; nur von ihm aus läßt sich begreifen, wie überhaupt das Erbrecht im weiteren Sinne, d. h. das Recht des Einzelnen, von Todeswegen über sein Eigenthum zu verfügen, entstehen und Anerkennung finden konnte. An und für sich leuchtet zur Evidenz ein, daß mit dem Tode des Menschen alle seine Rechte wie alle seine Pflichten, also auch das Recht der Verfügung über sein Eigenthum erlöschen; denn der entseelte Leib ist kein Mensch mehr. (Wenn nichtsdestoweniger das Gesetz, wie allermeist geschieht, Leichenschändung und Verstümmelung, Leichenraub und Leichenberaubung, Verleumdung und Ehrenkränkung Verstorbener ꝛc. verbietet und bestraft, so ist es dazu insofern berechtigt, als der Schutz der öffentlichen Sittlichkeit es fordert oder

Rechte Lebender, namentlich der Familienmitglieder, durch solche Handlungen implicite verletzt werden. Eine Ueberschreitung der Schranken dieses Princips ist naturrechtlich unzulässig, und läßt sich daher nur ausnahmsweise unter besondern Bedingungen und Umständen rechtfertigen.) An und für sich fehlt mithin der Befugniß, testamentarisch bestimmen zu dürfen, was nach meinem Tode mit meinem Eigenthum geschehen solle, aller rechtliche Grund und Boden: es ist eine augenfällige contradictio in adjecto, daß der Eigenthümer für einen Zeitpunkt, da er kein Eigenthum mehr haben wird, also der Eigenthümer der kein Eigenthümer mehr ist, über Eigenthum, das er nicht mehr hat, solle verfügen können.*) Der Versuch, die Befugniß aus dem Recht der Schenkung herzuleiten, nach dem es Jedem freistehen müsse, die gemachte Schenkung an die Bedingung zu knüpfen, daß sie erst nach seinem Tode zum Vollzug kommen solle, ist offenbar eine bloße Fiction und beruht außerdem auf einer falschen Prämisse und einer falschen Folgerung. Denn zunächst habe ich, wie gezeigt, nicht das Recht all mein Eigenthum zu verschenken; das Gesetz kann vielmehr solche Schenkungen nur dulden, wenn festgestellt ist, daß der Schenkende auch ohne alles Eigenthum im Stande sey, allen seinen menschlichen Pflichten vollkommen zu genügen. Wenn ich aber auch dieses Recht besäße, so folgt nicht, daß ich die Schenkung an jene Bedingung knüpfen kann. Denn jede Schenkung ist an die Einwilligung des Beschenkten, die Sache annehmen zu wollen, gebunden; ohne dieselbe ist sie ungültig oder vielmehr gar nicht vorhanden; durch seine Einwilligung wird sie erst eine Schenkung, ein rechtsgültiger Act. Die Erklärung: ich schenke dem N. mein Eigenthum in der Voraussetzung, daß er es annimmt, hat mithin an sich gar keine rechtliche Wirkung; ich bin weder meinerseits an diese Erklärung gebunden, noch ist irgend ein Andrer verpflichtet sie zu respectiren, noch erwirbt der Beschenkte irgend ein Recht aus ihr. Die Schenkung von Todeswegen kann daher nur unter den Begriff der Schenkung subsumirt werden, wenn der Beschenkte

*) Das alt germanische Recht weiß nichts von einem testamentarischen Erbrecht. Es kennt nur das Intestat-Erbrecht der Familienmitglieder: Deus facit heredem, non homo. Erst mit der Einführung des römischen Rechts kam das testamentarische Erbrecht zur Geltung.

dem lebenden Geschenkgeber gegenüber erklärt hat, daß er die Schenkung annehme: denn nur durch die Einwilligung beider Paciscenten kommt ein Vertrag zu Stande. Da der Beschenkte erst mit und nach dieser Erklärung ein Recht erwirbt, so würden ohne dieselbe die Sachen des Geschenkgebers nach dessen Tode jedem Dritten, resp. der Rechtsgesellschaft gegenüber nur als res derelictae, als herrenlose Gegenstände zu erachten seyn und mithin, wo das jus primi occupantis gilt, Demjenigen zufallen, der sich ihrer zuerst bemächtigt. Unter jener Voraussetzung dagegen würde der Schenkung von Todeswegen allerdings die Rechtsgültigkeit nicht abzusprechen seyn; aber mit der Erfüllung derselben, mit der erklärten Einwilligung des Beschenkten würde auch das Eigenthumsrecht des Geschenkgebers (Erblassers) erlöschen; die geschenkten Sachen würden damit unmittelbar in das Eigenthum des Beschenkten übergehen, und wollte der Geschenkgeber sich den Besitz derselben bis zu seinem Tode vorbehalten, so müßte ein neuer Vertrag geschlossen werden, durch den ihm der Besitz zugesichert, und bestimmt würde, wie weit sein Dispositionsrecht reichen solle. Unter diesen Bedingungen aber würde schwerlich Jemand geneigt seyn, auf eine Schenkung von Todeswegen sich einzulassen; das so gerettete Recht testamentarischer Verfügung würde Niemand ausüben wollen.

Ein andres Ansehen gewinnt die Frage vom Standpunkt des Familienrechts aus. Haben die Eltern und Großeltern die Pflicht nicht nur der Ernährung, Pflege und Erziehung der unmündigen, sondern — im Unvermögensfall — auch der Erhaltung der großjährigen Kinder und Enkel, so folgt von selbst, daß das Eigenthum, welches die Eltern und Großeltern behufs Erfüllung dieser Pflicht zu verwenden haben, nach ihrem Tode den Kindern und Enkeln zufallen muß, weil ihnen ihrerseits ein Recht auf die Verwendung des elterlichen Besitzthums zu jenem Behufe zusteht. Dies Recht kann und darf ihnen weder von den Eltern selbst noch von einem Dritten geschmälert werden. Die Kinder und Enkel besitzen mithin ein naturrechtliches, vom Gesetz zu sanctionirendes und mithin ein sogenanntes Intestat-Erbrecht auf das Vermögen ihrer Eltern und Großeltern. Ihnen gegenüber haben letztere kein Recht zu freier testamentarischer Verfügung über ihr Eigenthum; nur wenn dasselbe bei gleichmäßiger Vertheilung unter mündige

und unmündige Kinder zur Erhaltung und Erziehung der letzteren nicht ausreicht, können sie Anordnungen treffen, um das Recht derselben gegenüber ihren großjährigen Geschwistern sicher zu stellen. Naturrechtlich hat, wie sich von selbst versteht, auch das uneheliche Kind dasselbe Recht in demselben Umfang wie das eheliche; denn das Recht wird mit dem Kinde geboren und kann ihm mithin nicht verloren gehen durch einen Umstand, der es selbst, sein Seyn und Wesen gar nicht betrifft. Der Mutter gegenüber ist sein Recht auch ein ebenso unbedingtes wie das der ehelichen Kinder; nur dem Vater gegenüber ist es an die wiederum selbstverständliche Bedingung geknüpft, daß die Vaterschaft unbezweifelbar, anerkannt, rechtlich festgestellt sey. —

Das Erbrecht der Kinder und Enkel an die Verlassenschaft der Eltern und Großeltern kann sonach keinem Zweifel unterliegen: es ist ein unmittelbares, ursprüngliches, unbedingtes. Das Erbrecht der Eltern und Großeltern auf den Nachlaß der Kinder und Enkel wie der Geschwister unter einander entspringt dagegen nur daraus, daß die Familie, wie gezeigt, eine Rechtsgesellschaft, ein rechtliches Ganzes bildet und daß das Gesetz nicht nur den äußern, sondern auch den innern Verband derselben, um des Bestandes der großen allgemeinen Rechtsgesellschaft willen, durch geeignete Anordnungen zu erhalten suchen muß. Dies Erbrecht ist insofern ein mittelbares, bedingtes, als es — wie die ihm correspondirende Pflicht der Kinder zur Erhaltung ihrer (unvermögenden) Eltern und die gleiche Pflicht der Geschwister gegeneinander — nicht unmittelbar auf der Subjectivität des einzelnen Menschen als Menschen, sondern eben auf der Familie als einem rechtlichen, durch das Gesetz in seinem Bestande zu schützenden Ganzen beruht. Dehnt der Gesetzgeber dies Erbrecht über den Bereich der Ascendenten, Descendenten und Geschwister auf Onkel und Tanten, Neffen und Nichten, Vettern und Basen ꝛc. aus, so kann das demnach nur unter der Bedingung geschehen, daß er auch diesen weiteren Kreis von Verwandten zur Familie rechnet und ihm daher auch die Pflicht auferlegt, für die Ernährung, Pflege und Erziehung der in sein Bereich fallenden unmündigen oder der Selbsterhaltung unfähigen Personen Sorge zu tragen.

Erkennt man dies gesetzliche, auf dem Familienverband ruhende Intestat-Erbrecht an, so folgt von selbst, daß neben ihm ein Recht freier testamentarischer Verfügung eines Familienmitglieds über seinen Nachlaß nicht anerkannt werden kann. Die Befugniß dazu, welche die meisten Gesetzgebungen, wenn nicht den Eltern und Kindern untereinander, doch den Geschwistern, Onkeln und Tanten ꝛc. einräumen, ist nicht nur eine augenfällige Inconsequenz, sondern jenem Rechte gegenüber ein Unrecht. Die Quelle, aus der dieser Fehler entspringt, das πρῶτον ψεῦδος, ist die weitverbreitete gesetzliche Sanctionirung des Rechts der freien testamentarischen Verfügung als einer allgemeinen, Jedem zustehenden Befugniß. Diesem allgemeinen Rechte gegenüber erscheint dann das Intestat-Erbrecht der Familienmitglieder, das der Erblasser nicht verletzen darf, als eine ihm auferlegte Beschränkung seiner Befugnisse, — eine Beschränkung, aus der dann weiter folgt, daß sie vom Gesetzgeber zu rechtfertigen und auf das geringste nothdürftigste Maaß einzuengen ist. Aber jene allgemeine Befugniß, so allgemein sie auch anerkannt seyn mag, versteht sich, wie gezeigt, keineswegs von selbst, sondern bedarf noch erst der rechtlichen Begründung. Da ihr weder eine Pflicht entspricht noch sie selber auf einer Pflicht beruht, so läßt sie sich auf das allgemeine, fundamentale Princip des Naturrechts nicht gründen. Man hat sie daher aus dem Bedürfniß, aus der Sorge für die allgemeine Wohlfahrt, die allerdings eine Bedingung des Bestehens jeder Rechtsgesellschaft ist, abzuleiten gesucht. Allein es fragt sich noch sehr, ob die allgemeine Wohlfahrt nicht gerade die Aufhebung derselben fordert. In den ursprünglichen patriarchalischen Zuständen der ersten Umbildung und Organisation eines Stamms zu einem Volke (Staate) erscheint es allerdings natürlich und zweckmäßig, daß den Geschlechts- und Familienhäuptern die fragliche Befugniß unbeschränkt zugestanden wird. So lange das Stamm-, Geschlechts-, Familien-Bewußtseyn, das Gefühl der unmittelbaren, natürlichen Zusammengehörigkeit, noch allgemein vorwaltet, werden sie dieselbe nur in dem oben dargelegten Sinne des Intestat-Erbrechts, zum Besten der Familie, des Geschlechts, des Stammes anwenden. Aber mit der Ausbreitung desselben zu einer weitverzweigten Nation verringert sich allgemach die Stärke und der bestimmende Einfluß jenes Gefühls; die einzelnen Familien und

Geschlechter scheiden sich schärfer von einander ab; die Individualität entwickelt sich zu ausgeprägter Entschiedenheit, und in entsprechendem Maaße nimmt die natürliche Sympathie der Familien- und Geschlechtsmitglieder für einander ab, steigert sich die Willkür und das subjective Belieben des Einzelnen. Namentlich aber ist es unvermeidlich, daß mit der Hebung des nationalen Wohlstands, der Vermehrung und Differenzirung der Bedürfnisse, der Erhöhung des Luxus, der Ausbreitung und Vervielfältigung von Handel und Verkehr, Gewerbe und Industrie ꝛc. in gleichem Schritte der Gegensatz zwischen Armuth und Reichthum, zwischen nackter Bedürftigkeit und aufgehäuftem Ueberfluß, zwischen tiefster menschenunwürdiger Noth und schwelgender ebenso unwürdiger Vergeudung, allgemach zu einem Höhepunkt sich steigert, auf dem er, wenn ihm nicht gewehrt wird, zum unerträglichen Widerspruch ausschlägt. In solchen Zuständen taucht, wie die Gegenwart zeigt, unvermeidlich die verhängnißvolle Frage auf, ob es so seyn solle und dürfe; die Gültigkeit des gegebenen positiven Rechts wird von den Bedrängten in Zweifel gezogen und an das Naturrecht appellirt; und in unwiderstehlicher Consequenz treiben die Dinge dem düstern, gefahrvollen Punkte entgegen, wo nicht mehr bloß das Erbrecht, sondern das Recht des Eigenthums selbst in Frage gestellt wird. Wir haben schon oben auf diesen Punkt hingewiesen, und angedeutet, daß es zur Vermeidung und Beseitigung der schweren, den allgemeinen Ruin drohenden Gefahren, die ihn umgeben, nothwendig seyn dürfte, die herrschende juristische Theorie des Erbrechts einer tiefgreifenden Reform zu unterwerfen. Ist die unbeschränkte Befugniß freier testamentarischer Verfügung naturrechtlich unbegründbar, also kein ursprüngliches, unmittelbares Recht, läßt sie sich ebenso wenig aus dem (mittelbaren) Rechte der allgemeinen Wohlfahrt herleiten, so ist die Gesetzgebung offenbar berechtigt und resp. verpflichtet, das nur von ihr geschaffene oder traditionell recipirte Recht aufzuheben oder doch zunächst in diejenigen Schranken einzuengen, welche die allgemeine Wohlfahrt fordert. Nur das Intestat-Erbrecht der Familienglieder und die aus ihm folgende (beschränkte) Befugniß testamentarischer Anordnungen der Familienhäupter ist unangetastet stehen zu lassen. Das Recht testamentarischer Verfügung zu Gunsten entfernter Verwandten, wird, wenn es die Gesetzgebung statuirt, mit starken Abgaben

(Stempelsteuern) an die Rechtsgesellschaft (Gemeinde oder Staat) zu belasten seyn. Die Befugniß testamentarischer Schenkungen zu Gunsten Fremder dürfte ganz zu tilgen und jeder Nachlaß, an welchen Niemand ein gültiges Intestat-Erbrecht nachweisen kann, zum Besten der Noth leidenden Armen vom Staate einzuziehen seyn. —

Der Familienverband, dessen rechtgemäße Constituirung, Bildung und Erhaltung das Gesetz, wie gezeigt, nicht nur durch Anerkennung des Intestat-Erbrechts, sondern auch durch alle anderweitigen rechtlich gestatteten Mittel zu schützen und zu sichern hat, hängt, wie von selbst einleuchtet, hinsichtlich seiner Haltbarkeit wie seiner innern und äußern Gestaltung vornehmlich von der Art und Weise ab, in welcher die Pflicht und das Recht der Erziehung seitens der Eltern (Verwandten — Vormünder) geübt wird. Fehlt es ihr an der nothwendigen Sorgfalt und Energie, der rechten Einsicht und Gesinnung, so wird das Verhalten der Familienmitglieder zu einander und damit der Familienverband nur in ungenügendem Maaße den Forderungen des Rechts und der Pflicht entsprechen. Es ist nicht nöthig, die zerrüttenden, Recht und Sitte und damit den Bestand jeder menschlichen Gesellschaft gefährdenden Folgen einer schlechten Erziehung darzulegen, da sie Jeder, der sehen will, täglich vor Augen hat. Juristisch sind zwar die Eltern nur zur rechtlichen Erziehung ihrer Kinder, d. h. zu derjenigen Thätigkeit und Einwirkung auf sie verpflichtet, welche gefordert ist, um sie zu rechtlichen Menschen auszubilden. Allein zur Bildung der rechtlichen Persönlichkeit, deren Kern der Wille eines stets recht- und pflichtgemäßen Handelns ist, genügt nicht der bloß äußere Gehorsam des Thuns und Lassens von Seiten des Kindes. Es muß nothwendig der innere Gehorsam des Willens und des Herzens hinzutreten, weil ohne ihn das Kind, zur Subjectivität (Großjährigkeit) herangereift und damit vom äußern Gehorsam gegen die Gebote der Eltern emancipirt, sofort nicht mehr recht- und pflichtgemäß handeln wird. Dieser innere Gehorsam kann aber nicht erzwungen, sondern nur durch die Liebe und Achtung des Kindes gegen die Eltern geweckt und befestigt werden; und Achtung und Liebe kann ihm nur die

sittliche Gesinnung und die auf ihr ruhende wahre Liebe der Eltern einflößen. Die volle adäquate Erfüllung der wechselseitigen Rechte und Pflichten der Familienglieder, die vollkommene, dem Rechte völlig entsprechende Gestaltung des Familienlebens hängt daher allerdings von dem in ihm waltenden sittlichen Sinne und Geiste ab. Aber nur die vollkommene Realisirung dessen, was das Recht fordert, ist davon abhängig. Es folgt daher keineswegs, daß die Sittlichkeit das Fundament des Familienrechts und des auf ihm ruhenden Familienverbandes bilde; sie ist vielmehr nur die Krönung des Gebäudes, die Bedingung der vollkommenen Aus- und Durchführung desselben. Dreht man das Verhältniß um, macht man die Sittlichkeit zur Rechtsbasis, so würde das Gesetz befugt seyn, nicht nur die Rechtlichkeit, sondern auch die Sittlichkeit der Familienmitglieder zu überwachen, und nicht nur zu überwachen, sondern auch durch Anwendung von Zwangsmitteln zu erzwingen. Ein solcher Zwang jedoch ist, wie gezeigt, nicht nur Unrecht, weil eine Verletzung des Rechts der sittlichen Freiheit, sondern auch wirkungslos, weil die Gesinnung keinem äußern Zwange zugänglich ist. Allerdings aber fordert das Recht, daß die Gesetzgebung alle rechtlich zulässigen Anordnungen treffe, um die volle Verwirklichung des Familienrechts, die vollkommen rechtliche Gestaltung des Familienverbandes und somit die Sittlichkeit des Familienlebens nicht nur zu schützen, sondern auch zu fördern. Sie hat daher nicht nur das Intestat-Erbrecht der Eltern und Kinder auf die Geschwister und andre (nahe) Verwandte auszudehnen, sondern auch den Eltern (Großeltern) zu gestatten, dem Kinde, welches durch Verletzung der Pietät, durch Verweigerung des Gehorsams gegen rechtgemäße Gebote und Ansprüche der Eltern, durch entschieden unrechtlichen und unsittlichen Lebenswandel sich vergangen hat, seinen Intestat-Erbtheil durch testamentarische Anordnung zu beschränken und auf das zum nothdürftigen Lebensunterhalt ausreichende Maaß (den sogenannten Pflichttheil) herabzusetzen. Sie hat nicht nur Vergehen und Verbrechen der Familienglieder gegen einander mit härteren Strafen zu bedrohen, sondern sie ist auch verpflichtet, den Eltern, welche ihren Kindern entschieden unsittliche Handlungen anbefehlen, das Recht der Erziehung abzusprechen und andern geeigneten Personen anzuvertrauen. Denn ist der Mensch verpflichtet, sich selbst nicht

nur zur rechtlichen, sondern auch sittlichen Persönlichkeit heranzubilden, so ist er eben damit berechtigt, an dieser Selbsterziehung nicht durch gewaltsame oder doch für ihn (in seinem Kindesalter) unüberwindliche Einwirkungen gehindert zu werden. Das Kind hat daher an sich das (wenn auch von ihm schwerlich ausübbare) Recht, unsittlichen Anmuthungen und Befehlen der Eltern zuwider zu handeln; macht es dies Recht geltend, so verletzt es seine Rechtspflicht des Gehorsams gegen die Eltern. Eben damit aber wird der Familienverband zerstört; er wird von den Eltern selbst zerstört; und mit der Zerstörung desselben fallen von selbst die Rechte und Befugnisse der Eltern hinweg.

Die Rechtsgesellschaft (Gemeinde — Staat) hat sonach unzweifelhaft ein Aufsichtsrecht über die Art der Erziehung der ihr angehörenden Kinder; aber sie hat diese Aufsicht nicht nur streng auf die Erziehung zu beschränken, sondern ihr Recht auch nur da in Vollzug zu setzen, wo durch unzweideutige Handlungen die Pflichtverletzung der Eltern erwiesen ist. —

Aus demselben Grunde, um der rechten Erziehung der Kinder willen und behufs der Erhaltung des sittlichen Charakters des Familienverbandes, hat das Haupt der Familie das Recht, weil die Pflicht, die sittliche Haltung der Hausgenossen, Dienstboten ꝛc. — natürlich unbeschadet ihrer rechtlichen, durch die geschlossenen Verträge geregelten Stellung — zu überwachen, also ein Recht der Leitung, der Ermahnung, des Verweises, auch wohl ein pädagogisches Strafrecht, dem jedoch so enge und festbestimmte Schranken zu ziehen sind, daß dadurch die rechtliche Selbständigkeit des Dienenden nicht verletzt wird. —

Anmerkung. Ist die Familie eine durch die Natur selbst gegründete, aus der menschlichen Natur entspringende Rechtsgesellschaft, so folgt, daß die sie constituirenden wechselseitigen Rechte und Pflichten auf kein andres Verhältniß, auf keine andre Vereinigung übertragen werden können, — daß also eine künstliche Nachbildung des Familienverbandes, wie sie durch die sogenannte Adoption (Annahme an Kindesstatt) bezweckt wird, nur durch das positive Gesetz rechtliche Gültigkeit erlangen kann. Ob es zweckmäßig sey, ein solches Gesetz zu erlassen, und an welche Bedingungen die Rechtsgültigkeit der Adoption zu knüpfen sey, ist eine praktische, von den jeweiligen Zuständen und Verhältnissen abhängige Frage, welche das Naturrecht nicht entscheiden kann. Naturrechtlich ist die Adoption unzu-

zulässig, und daraus folgt, daß, wenn sie dennoch aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt, dauernd oder vorübergehend, vom Gesetz gestattet wird, sie in festbestimmte, enge Schranken einzuschließen ist. Die Ausdehnung derselben auf Großjährige ist unzweifelhaft zu verwerfen. —

Mit den dargelegten Pflichten und Rechten wird der Mensch geboren. Sie wurzeln, wie gezeigt, in seiner eignen Natur: so gewiß er Subject (Selbstzweck) ist und die Verpflichtung hat, sich als Subject zu bewähren, so gewiß stehen ihm diese Rechte und Pflichten zu und so gewiß hat er die Verpflichtung, sie auch geltend zu machen. Sie sind daher ursprüngliche, unmittelbare, in und mit seiner menschlichen Existenz gesetzte Rechte und Pflichten. Wie er sie selbst unter allen Umständen und Verhältnissen zu üben hat, so müssen sie auch überall, unter allen Verhältnissen und Umständen, unter allen Bedingungen von jedem Andern geachtet und anerkannt werden; denn jeder Andre hat selbst sie zu üben und seinerseits die Anerkennung derselben zu fordern, auf die Geltung derselben zu halten. Sie gelten mithin, wo und wie auch immer Menschen sich begegnen, im civilisirtesten Staate wie im gesetzlosen sogenannten Naturzustande, auf einer wüsten Insel wie in der volkreichsten Stadt. Das mit diesen Rechten und Pflichten nicht bloß an sich ausgestattete, sondern in ihnen auch rechtlich anzuerkennende Subject ist Person, rechtliche (juristische) Persönlichkeit. Und daß dies Anerkanntseyn jedes Menschen als Person, als allen andern — trotz der Differenz des Besitzes, der Bildung, der Kräfte und Fähigkeiten — gleich stehendes Rechts-Subject auch in allen Aeußerungen, Worten und Werken der Andern sich ausdrücke, darin besteht

Der Rechtsbegriff der persönlichen Ehre,

der Rechtsgrund der s. g. Ehrenrechte. Wie Jeder verpflichtet ist, seine Rechte, weil sie auf Pflichten ruhen, auch zu üben, so ist auch Jeder nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, auf Anerkennung seiner Persönlichkeit und damit auf seine persönliche Ehre zu halten. Er ist mithin befugt, von allen Andern zu fordern, daß sie die Rechtlichkeit nicht nur seines Thuns und Lassens, sondern auch seiner Gesinnung, seiner Zwecke und Absichten voraussetzen

und gelten lassen, daß sie ihm weder durch Worte noch durch Zeichen und Handlungen Unrechtlichkeit des Wollens und Thuns zum Vorwurf machen, daß sie Uebertretungen des Rechts und Gesetzes, Vergehen und Verbrechen ihm weder Schuld geben noch ihn für fähig dazu erklären. Er ist aber auch berechtigt, das Gleiche in Betreff seiner sittlichen Haltung und Gesinnung zu fordern. Er hat dies Recht nach beiden Seiten hin, weil von der Anerkennung desselben die freie, ungehinderte Ausübung seiner Rechte und Pflichten (als Mensch wie als Bürger) wesentlich bedingt, durch Verletzung desselben wesentlich beeinträchtigt ist. Denn wer für einen Lügner und Betrüger erklärt ist, wird nicht leicht Jemand finden, der sich auf Schließung von Verträgen mit ihm einläßt; wer eines unsittlichen Lebenswandels, der Veruntreuung, des Diebstahls beschuldigt ist, wird Mühe haben, in einem rechtlichen Hause als Arbeiter oder Diener Aufnahme zu erhalten; wer gar des Raubes und Mordes bezichtigt ist, wird von allen Menschen gemieden und geflohen werden.

Auch hier indeß folgt das Recht auf Anerkennung der sittlichen Haltung und Gesinnung eines Jeden nur daraus, daß die Rechtlichkeit des Wollens und Handelns ihre volle Höhe, ihre strenge Exactheit, ihre ganze Festigkeit, Sicherheit und Zuverlässigkeit nur erreichen kann, wenn die Sittlichkeit der Gesinnung mit ihr sich verknüpft. Nicht weil er eine sittliche, sondern weil er eine rechtliche Persönlichkeit ist, hat der Mensch das Recht auf Ehre; und dies Recht umfaßt nur darum auch seinen sittlichen Charakter, nicht weil die Rechtlichkeit auf der Sittlichkeit beruht, sondern weil sie in der Sittlichkeit sich vollendet, und weil daher Jeder, der die volle Rechtlichkeit des Wollens und Handelns einem Andern abspricht, eben damit dessen Recht auf Ehre, auf Anerkennung seiner vollen und ganzen Rechtspersönlichkeit, schmälert. Wer das Verhältniß umkehrt und auf das sittliche Wesen des Menschen, auf die s. g. „Menschenwürde" das Recht der Ehre basirt, der muß consequenter Weise nicht nur jedem Unsittlichen die Ehrenrechte absprechen, sondern auch alle übrigen Rechte aus der Sittlichkeit herleiten und nur den sittlichen Menschen als Rechtssubject gelten lassen. Denn soll das vielgebrauchte und mißbrauchte Wort „Menschenwürde" einen Sinn haben, so kann sie nur als Ausdruck und Aeußerung des ethischen Charakters des Menschen gefaßt werden.

Wie aber der Mensch nicht als sittlicher Charakter geboren wird, sondern eine sittliche Persönlichkeit durch sein Streben, Wollen und Handeln erst zu werden hat, so wird er auch nicht mit Würde geboren, sondern hat sie sich erst zu erwerben. Wohl aber wird er als Rechts-Subject geboren, und nur darum ist er als solches auch allgemein anzuerkennen.

Daraus folgt aber, daß diese Anerkennung in demselben Maaße sich schmälert, in welchem der Mensch seine rechtliche Persönlichkeit durch sein Thun und Lassen selbst verleugnet. Wer dies bestreitet, wer die s. g. Menschenwürde in jedem Menschen unbedingt geachtet wissen will und daher Jedem das Recht der Ehre in unbeschränktem Maaße zuerkennt, der muß consequenter Weise das gesammte Strafrecht streichen; denn jede Strafe involvirt eine Ehrenkränkung. Besteht die Ehre, auf die Jeder Anspruch hat, nur in der Anerkennung seiner rechtlichen Persönlichkeit, so folgt, daß er auch nur so weit Anspruch auf sie hat, als die Rechtlichkeit seines Thuns und Lassens reicht. Und mithin kann es *nicht* als Ehrenkränkung (Injurie im rechtlichen Sinne) betrachtet werden, wenn ich einen Menschen, der gestohlen hat, einen Dieb nenne. Es ist eine falsche Ueberspannung des Rechtsbegriffs der Ehre, deren die meisten (modernen) Gesetzgebungen sich schuldig machen, wenn sie auch da eine Ehrenkränkung und ein damit begangenes Unrecht statuiren, wo die kränkende Aeußerung auf Wahrheit beruht. Dem Verbrecher, dem Diebe und Betrüger ꝛc. *darf* nicht das gleiche Maaß der Ehre zugestanden werden, weil damit nicht nur der ethische Impuls, der für jeden Menschen in der Wahrung seiner Ehre liegt und der so bedeutend zur Aufrechthaltung von Recht und Sittlichkeit mitwirkt, alle Kraft verlieren, sondern das Recht auf Ehre selbst aufgehoben, weil allen Werth und alle Bedeutung einbüßen würde. In *dem* Punkte, in welchem der Verbrecher das Recht mit Füßen getreten und damit die Rechtlichkeit seines Wollens und Handelns selber negirt hat, *kann* ihm unmöglich die Anerkennung derselben zu Theil werden, weil es widersprechend, unmöglich ist, Etwas anzuerkennen das nicht vorhanden ist. Bei *jeder* Klage wegen Beleidigung oder Verleumdung muß mithin dem Verklagten die Einrede (exceptio) der Wahrheit seiner Aussage verstattet werden; und nur wenn die Wahrheit nicht erwiesen wird oder der Sinn der beleidigenden Behauptung über die nachgewiesenen

Thatsachen hinausreicht, nicht bloß auf letztere, sondern auf die ganze Persönlichkeit des Klägers sich bezieht, kann die Aussage für un- und resp. widerrechtlich erachtet werden. Denn nur in solchen Fällen kann die Absicht zu beleidigen (der animus injuriandi), die zur rechtlichen Begründung der Klage und Anklage erforderlich ist, vorausgesetzt werden: wer nur die Wahrheit gesagt hat, kann der beleidigenden Absicht nicht beschuldigt werden, weil die Wahrheit besteht auch ohne seine Absicht und Aussage. Und eine absichtslose Beleidigung ist keine Beleidigung im rechtlichen Sinne, kein Unrecht, weil jede absichtslos (ohne bewußten Willen) vollzogene Handlung vor dem Rechte und Rechtstribunal keine Handlung ist.

Aus diesen Principien folgt, daß es besondere Ehrenrechte dieses oder jenes Standes nicht geben kann. Das Recht auf Ehre ist entweder überhaupt kein Recht, oder es ist so allgemein wie jedes andre. Der Einwand, daß für den Einen, für einen Mann von Anstand und Bildung, ein Name, ein Wort oder Zeichen beleidigend seyn könne, das für einen Andern, für einen Knecht, einen Matrosen ꝛc., nichts Beleidigendes habe, ist zwar thatsächlich richtig, aber ohne alle Beweiskraft. Denn an und für sich ist kein Ausdruck, kein Name beleidigend; er wird es stets und überall erst durch den animus injuriandi. Die Absicht zu beleidigen muß mithin erwiesen seyn, und kann nur in denjenigen Fällen vorausgesetzt werden, in denen nach dem Sprachgebrauch des Standes, welchem Kläger und Verklagter angehören, der gebrauchte Ausdruck allgemein nur im Sinne eines Schimpfworts gebraucht wird. Mithin hängt es von dem jeweilig üblichen Benehmen, von der üblichen Ausdrucks- und Verkehrsweise der verschiedenen Stände unter einander ab, ob das Wort oder Zeichen, um das es sich handelt, im Sinn einer Ehrenkränkung zu fassen sey oder nicht. Nur darum kann dieselbe Rede, dieselbe Handlung rechtlich eine sehr verschiedene Wirkung haben. Eben darum aber bestätigt der Einwand nur das aufgestellte allgemeine Princip.

Dagegen ist es eine falsche Folgerung aus der Allgemeingültigkeit des Princips, wenn man das Recht auf Ehre auch dem unmündigen Kinde zugesprochen hat. Freilich, wenn dem Menschen die „Würde" angeboren wäre, so würde ich injuriarum belangt werden können, wenn ich einen Jungen, der eben wie jeder Junge seine dummen Streiche macht, einen dummen Jungen oder einen

ungezogenen Schlingel nännte, und manche thörichte Eltern würden ſich meiner Beſtrafung höchlich freuen. Aber dem Kinde, das noch nicht weiß was Recht und Unrecht iſt, und wenn es auch ein Bewußtſeyn davon hätte, doch ſeines Willens noch nicht mächtig iſt, kann weder Rechtlichkeit noch Unrechtlichkeit imputirt und mithin weder Ehre noch Unehre angethan werden. Natürlich indeß hängt das Ehrenrecht — wie im Grunde jedes Recht — weder an ſich noch in ſeiner äußern Anerkennung bloß von dem geſetzlich aufgeſtellten Zeitpunkt der Großjährigkeit ab. Auch dem noch nicht Großjährigen gebührt das Recht der Ehre, ſobald er die Bedingungen, an denen die Anerkennung der rechtlichen Perſönlichkeit hängt, zu erfüllen vermag. Es iſt mithin ebenſo falſch, den Minderjährigen in Bauſch und Bogen die Ehrenrechte ab- wie zuzuſprechen. Die Frage, ob ein Minderjähriger im rechtlichen Sinne beleidigt worden oder für eine ihm Schuld gegebene Beleidigung verantwortlich ſey, kann nur je nach der Lage des einzelnen Falles beantwortet werden; die Entſcheidung iſt daher dem Ermeſſen des Richters zu überlaſſen. —

II. Die mittelbaren, bedingten Rechte und Pflichten.

Die bisher erörterten Rechte und Pflichten sind nicht nur insofern ursprüngliche, unmittelbare und unbedingte, als sie, wie gezeigt jedem Menschen unbedingt und unmittelbar zustehen, sondern auch unmittelbar sich ausüben (realisiren) lassen und unbedingt, unter allen Umständen und Verhältnissen anzuerkennen sind. Ihnen tritt eine zweite Reihe zur Seite, die dem Menschen zwar ebenfalls zustehen, aber nicht unmittelbar und unbedingt, weil sie nicht unmittelbar aus seinem Wesen und Begriff, sondern nur aus jenen ursprünglichen Rechten und Pflichten folgen, und nicht unbedingt, sondern nur unter Bedingungen (die auch nicht eintreten können) realisirbar sind. Man kann sie daher als die secundären, mittelbaren, bedingten Rechte und Pflichten bezeichnen.

Das erste von ihnen, das zunächst aus dem Familienrechte sich ergiebt, ist

das sogenannte gentilicische Recht.

Die Familie breitet sich zum Geschlecht (zur gens) aus, indem Kinder, Enkel, Urenkel Ehebündnisse eingehen und eigne Familien gründen. Das geschieht zwar gewöhnlich, naturgemäß, aber nicht nothwendig; die Familie kann auch in erster oder zweiter Generation aussterben; schon insofern ist das gentilicische Recht kein unbedingtes. Es liegt aber auch nicht unmittelbar im Wesen des Menschen, sondern folgt nur aus dem ihm zustehenden Familienrechte. Weil die Familie ein rechtliches Ganzes ist, das, wie gezeigt, nicht nur über die Kinder, sondern auch über die Enkel und Urenkel sich erstreckt, so ist das Haupt der ursprünglichen oder Stammfamilie auch Haupt der aus ihr entspringenden Zweigfamilien, und damit des Geschlechts, in das die Familie von selber

übergeht in und mit der Entstehung von Zweigfamilien. Das Geschlecht ist daher einerseits nur die erweiterte Familie, zu welcher die Stammfamilie nicht bloß naturgemäß sich entwickelt, sondern auch sich entwickeln soll, weil jedes großjährige Familienglied nicht nur die Befugniß, sondern, wie gezeigt, auch die (naturrechtliche) Pflicht hat, eine eigne Familie zu gründen. Daraus folgt, daß die Rechte und Pflichten des Hauptes der Stammfamilie auch für die zum Geschlecht erweiterte Familie ihre Geltung behalten. Wie er als Familienvater das Recht und die Pflicht hat, für die innere und äußere Wohlfahrt der Kinder Sorge zu tragen, ihnen eine standesmäßige d. h. seinen Mitteln und seiner eignen Bildungsstufe entsprechende Erziehung angedeihen zu lassen, über ihre Ehre und Ehrenhaftigkeit zu wachen ꝛc., so hat er das gleiche Recht und die gleiche Pflicht auch als Geschlechtsoberhaupt. Darauf gründet sich naturrechtlich die (von den Gesetzgebungen durchgängig anerkannte) Befugniß, durch Stiftung von s. g. Fideicommissen (Majoraten ꝛc.) das Intestat-Erbrecht nicht nur der Kinder, sondern auch der Enkel, Urenkel ꝛc. in dem Sinne zu regeln, daß ein bestimmter Bestandtheil der Erbschaft, insbesondere bestimmte Grundstücke und deren Nutznießung, stets nur in den (unveräußerlichen) Besitz bestimmter Mitglieder des Geschlechts übergehen dürfen. Das Gleiche gilt von der (ebenso allgemein anerkannten) Befugniß, bestimmte Bestandtheile aus der Erbschaft auszusondern, sie als unveräußerlich und unangreifbar zu fixiren, und die Erträge derselben bestimmten Zwecken dienstbar zu machen, also z. B. Capitalien auszusetzen, um durch die Zinsen derselben den künftigen Mitgliedern des Geschlechts die Mittel einer höheren Erziehung und Ausbildung zu sichern. — Da die Rechtsgesellschaft nicht nur, wie gezeigt, die Pflicht hat, die Familie als ein rechtliches Ganzes anzuerkennen, sondern auch die Innigkeit des Familienverbands zu schützen und zu fördern, und da das Familiengefühl und das daraus entspringende Streben, die Ehre und das Ansehen der Familie aufrecht zu erhalten, ein mächtiger Impuls, eine starke Stütze der Rechtlichkeit und Sittlichkeit der einzelnen Familienmitglieder ist, so liegt es in der Befugniß wie im Interesse der Rechtsgesellschaft, solchen und ähnlichen Anordnungen (Stiftungen) der Familienhäupter die gesetzliche Geltung zu gewähren. Die durch solche Anordnungen in Reichthum und Ansehen gesicherten Geschlechter, zumal

wenn sie eine Reihe ruhmreicher Ahnen zählen, werden von selbst eine hervorragende Stellung gewinnen und so einen höhern Stand, eine Aristokratie bilden, welche, wenn sie innerhalb der durch ihren Ursprung wie durch das Naturrecht gezogenen Schranken sich hält, und demgemäß nicht von Stolz und Hochmuth, sondern von dem Streben nach glänzendreiner Ehrenhaftigkeit beseelt ist, nicht nach der Auszeichnung durch Vor- und Sonderrechte (Privilegien) aller Art, sondern nach dem durch seine Bildung, hohe Verdienste, aufopfernden Patriotismus und Gemeinsinn sich von selbst ergebenden Ansehen trachtet, einen ebenso einflußreichen als heilsamen Factor jeder Rechtsgesellschaft bilden wird (und daher politisch, d. h. bei den Staatsinstitutionen, der Regelung der Regierungsgewalten ꝛc., zu berücksichtigen seyn wird).

Es versteht sich jedoch von selbst, daß jene Anordnungen der Geschlechtshäupter weder die allgemeinen, ursprünglichen, unbedingten Rechte noch insbesondre die Familienrechte der einzelnen Mitglieder des Geschlechts verletzen dürfen. Denn andererseits ist das Geschlecht, weil eben die „erweiterte" Familie, doch keineswegs ganz dasselbe was die Familie als solche. An sich besteht es nicht in einer Anzahl einzelner Personen, sondern in der Gesammtheit der aus der Stammfamilie hervorgegangenen Zweigfamilien: der Einzelne gehört dem Geschlechte nicht unmittelbar, sondern nur als Glied einer dieser Zweigfamilien an; nur durch seine Familie, als Sohn seines Vaters steht er in Beziehung zum Gründer des Geschlechts und damit zum Geschlecht selbst. Im gentilicischen Recht als solchem handelt es sich mithin nicht um die Rechte und Pflichten der einzelnen Glieder, sondern der ganzen Familien und Familienlinien des Geschlechts gegen einander. Die einzelnen Glieder desselben stehen rechtlich ungebunden, nur im Verhältniß von Rechtssubjecten überhaupt sich gegenüber. Sie haben und behalten daher nicht nur die allgemeinen Rechte und Pflichten jedes Rechtssubjects, sondern auch die besondern Rechte und Pflichten, die einem Jeden als Mitglied seiner (besondern) Familie zustehen. Durch die statutarischen Anordnungen des Gründers des Geschlechts darf mithin keinem Gliede desselben das ihm in seiner Familie zustehende Intestat-Erbrecht noch das Recht auf Erziehung ꝛc. entzogen oder geschmälert werden. Und daraus folgt, daß auch die Kinder des Stammfamilienhauptes durch dessen Anordnungen über die Erbfolge

nicht ihres Intestat-Erbrechtes (Pflichttheils) beraubt werden dürfen, sondern nur die Theilung der Erbschaft durch solche Anordnungen geregelt werden kann.

Gilt sonach das gentilicische Recht nur von Familie zu Familie, und hat der Einzelne nur Theil an ihm als Glied einer bestimmten Zweigfamilie, so folgt, daß es seine Geltung nur behält, so lange der Geschlechtsverband fortdauert und die verschiedenen Zweigfamilien ihre Abstammung von dem gemeinsamen Stammhaupt nachzuweisen vermögen. Mit andern Worten: das gentilicische Recht besteht nur, wenn und so lange das Geschlecht als Rechtssubject, als Person sich geriren und Anerkennung fordern kann. Wenn das Geschlecht die stammväterlichen Anordnungen, Institutionen ꝛc nicht mehr befolgt und damit die auf sie gegründeten Rechte selbst aufgegeben hat, oder seinen Anspruch auf dieselben kraft seiner Abstammung vom Stifter nicht mehr nachzuweisen vermag, hat rechtlich das Geschlecht zu existiren aufgehört und damit ist sein gesetzliches Recht erloschen. Denn jedes Recht fordert, wie ein bestimmtes Object, so auch ein bestimmtes Subject als seine Träger. Und dieser Träger kann als Rechts-Subject nur anerkannt werden, wenn er als Person sich gerirt und zu geriren vermag. —

Historisch hat gentilicisches Recht, oft auch gentilicisches Unrecht (durch Gewalt und Anmaßung mächtiger Familienhäupter gegründet und aufrecht erhalten), auf sehr verschiedene Weise innerhalb der verschiedenen Nationen sich gebildet und in die Rechtsentwickelung, die Institutionen und Gesetzgebungen bedeutsam eingegriffen. Naturgemäß dagegen giebt es ursprünglich nicht mehrere Geschlechter, sondern die Familie breitet sich zum Geschlecht, das Geschlecht zum Stamm und der Stamm zum Volk aus; naturgemäß gehen die Geschlechter aus der Einheit der Nationalabstammung hervor und in sie zurück. Naturgemäß und ursprünglich ist mithin das gentilicische Recht nur ein Uebergangsstadium, dessen Bestand nur so lange währt, bis das Geschlecht zum Stamm, zum Volke sich erweitert hat. Mit andern Worten: ursprünglich besteht das gentilicische Recht in den vom Haupte der Stammfamilie ausgegangenen Anordnungen und Einrichtungen, die nicht nur das Familienrecht, sondern das Gesammtgebiet der Rechte und Pflichten umfassen und nur rechtliche Geltung haben, weil sie vom Stammfamilienhaupt ausgegangen sind, aber eben darum auch nur so

lange Geltung behalten, als die Häupter der Zweigfamilien das Bewußtseyn der gemeinsamen Abstammung bewahren und damit der Geschlechtsverband sich erhält. Es ist das s. g. patriarchalische Recht und Regiment, das damit von selbst sich bildet, aber der Natur der Sache nach nur so lange bestehen kann, als das Geschlecht selber als bloßes Geschlecht besteht. Denn nur so lange das Bewußtseyn der gemeinsamen Abstammung und damit ein dem Familiengefühl verwandtes Gefühl unter den einzelnen Gliedern des Geschlechts sich erhält, wird jenen Anordnungen und Einrichtungen das Gefühl der Autorität, der Verpflichtung zu deren Befolgung — also das Gefühl des Sollens als Quell aller Pflichten und Rechte — zur Seite stehen; und nur so lange als jene Einrichtungen und Anordnungen den beschränkten Verhältnissen, für die sie getroffen wurden, noch entsprechen, d. h. nur so lange das Geschlecht eben noch Geschlecht ist, können sie befolgt werden. Mit dem Schwinden jenes Gefühls, mit der wesentlichen Aenderung der Zustände und Verhältnisse durch die Ausbreitung des Geschlechts zum Stamm, zum Volk, geht das gentilicische Recht nothwendig in

das Stamm- und Volksrecht

über, und kann von da ab nur noch als integrirendes Moment des Volksrechts auf Geltung Anspruch machen.

Man hat Stamm und Volk noch unterschieden. Und in der That kann ein Volk aus mehreren Stämmen bestehen und doch rechtlich — denn nur der Rechts-Unterschied zwischen beiden kümmert uns hier — ein Ganzes bilden. Ebenso wohl aber können die einzelnen Stämme, trotz ihrer gemeinsamen Nationalität, jeder für sich zu einem Volke d. h. zu Einem rechtlichen Ganzen sich abschließen und einander selbständig gegenübertreten. Ob das Eine oder Andre geschehe, ist Sache der historischen Entwickelung, Folge von äußern Begebenheiten und Verhältnissen, Zu- und Umständen, welche außerhalb der Sphäre des Naturrechts liegen. Rechtlich ist ein Volk jede beliebige Mehrheit von einzelnen Subjecten, Familien, Geschlechtern, welche aus gemeinsamer Abstammung hervorgegangen, zu Einem auf gemeinsame Rechte, Sitten, Institutionen gegründeten Ganzen sich zusammengeschlossen hat und andern Völkern selbständig gegenübersteht. Der Rechtsbegriff schließt aber keineswegs eine Mehrheit von Völkern Einer und derselben Nationalität

aus; zum Rechtsbegriffe „Volk“ ist nur die gleiche Abstammung und die Gemeinsamkeit des Rechts erforderlich.

Die natürliche Gemeinsamkeit der Abstammung ist die Grundlage, auf der die ethische Gemeinsamkeit des Rechts und der Sitte ruht und das Volk zum Rechts-Subject sich entwickelt. Denn die gemeinsame Abstammung ist zunächst der Grund der nationalen Eigenthümlichkeit jedes Volks, des Nationalcharakters, d. h. des Inbegriffs der Merkmale, durch welche ein Volk als Volk von andern Völkern sich unterscheidet. Der Nationalcharakter ist eben nur die generalisirte Subjectivität der Stammeltern des Volks. Wie die Kinder einer einzelnen Familie die Subjectivität von Vater und Mutter in mannichfaltiger Modification, in verschiedenartiger Mischung der väterlichen und mütterlichen Elemente abspiegeln und so die Familie, die Subjectivität der Eltern in mannichfachen Formen wiederholend, selbst eine Subjectivität gewinnt, welche die natürliche Grundlage ihrer rechtlichen Existenz als eines rechtlichen Ganzen, eines Trägers von Rechten und Pflichten bildet, so schreitet dieser Proceß der Vermannichfaltigung und Modificirung mit der Ausbreitung der Familie zum Geschlecht, des Geschlechts zum Stamm, des Stamms zum Volk durch alle möglichen, aber keineswegs unerschöpflichen Combinationen der ursprünglichen Elemente hindurch. Er ist ebenso sehr ein Proceß der Individualisirung wie der Generalisirung. Einerseits variiren und eben damit individualisiren sich die ursprünglich gleichen Elemente der Subjectivität der Stammeltern in den Kindern, Enkeln, Urenkeln mehr und mehr, so daß die späteren Nachkommen, wenn man sie einzeln, Individuum mit Individuum vergleicht, oft völlig verschieden von einander erscheinen. Andrerseits aber generalisirt sich die Subjectivität der Stammeltern, indem die Haupt- und Grundzüge derselben, obwohl mannichfach variirt, doch wesentlich dieselben bleiben oder, wenn durch den Einfluß der historischen Situation, der klimatischen Verhältnisse, der fortschreitenden Civilisation ꝛc. verändert, auf wesentlich gleiche Weise sich ändern, so daß, wenn man nicht die einzelnen Glieder eines Volks unter einander, sondern die Gesammtheit derselben mit der eines andern Volks vergleicht, die Gleichheit der Grundzüge und damit die Nationalität, die Volksthümlichkeit, auch klar hervortritt. Nur weil und sofern demnach ein Volk die variirte, generalisirte, in Sprache, Sitten und

Gebräuchen ꝛc. ausgeprägte Subjectivität ſeiner Stammeltern und inſofern Subject iſt im weſentlich gleichen Sinne wie jeder einzelne Menſch, kann es Rechts-Subject, Träger von Rechten und Pflichten ſeyn.

Kraft ſeiner Subjectivität iſt es ſeine Pflicht, ſich auch als Subject zu geriren und folglich auch jedes andere Volk als Volk, als Rechtsſubject anzuerkennen. Auf dieſer Pflicht beruht das Volksrecht als Volksrecht, weil es eben nur die Kehrſeite dieſer Pflicht iſt. Aus dieſer Quelle entſpringt zunächſt die Pflicht und damit das Recht jedes Volks, ſeine Exiſtenz als Volk, ſeine Nationalität, ſeine Freiheit und Selbſtändigkeit mit allen Mitteln zu ſchützen und zu wahren. Denn ſeine nationale Selbſtändigkeit iſt die Grundbedingung der Freiheit und Selbſtändigkeit ſeiner einzelnen Glieder, die Grundbedingung für die einzelnen Subjecte ſich als Subjecte zu geriren, die Grundbedingung aller ihrer Rechte, und mithin die Grundbedingung der Erfüllbarkeit des Sittengeſetzes von Seiten des Volks ſelbſt wie aller Einzelnen. Mit der Unterjochung und Knechtung des Volks durch eine fremde Gewalt ſind auch alle einzelnen Subjecte, deren Einigung das Volk bildet, ihrer Selbſtändigkeit und Freiheit, und mit dieſem Grundrechte aller ihrer Rechte beraubt. So gewiß dieſes Grundrecht auf der Grundpflicht eines Jeden beruht, wollend und handelnd Subject zu ſeyn, ſo gewiß involvirt es die Pflicht eines Jeden, die Selbſtändigkeit ſeines Volkes mit allen Mitteln und Kräften, ſelbſt mit Aufopferung ſeines Lebens, zu ſchützen und zu wahren. Ein Leben der Knechtung und Vergewaltigung, ein Leben ohne ethiſche Würde und Bedeutung iſt kein menſchliches Leben, ſoll und kann alſo für den Menſchen auch keinen Werth haben.

Wie dieſe Pflicht der Einzelnen dem Rechte des Volks auf Freiheit und Selbſtändigkeit entſpricht und aus ihm folgt, ſo folgt umgekehrt aus dem Rechte jedes Einzelnen, als Subject im rechtlichen Sinne anerkannt zu werden, die Pflicht des Volks, jeden Einzelnen in ſeinen allgemeinen wie beſondern Rechten zu ſchützen. Denn die Grundbeſtimmung des Nationalrechts ſelber iſt, daß jeder Einzelne wie jede Familie und jedes Geſchlecht Subject im rechtlichen Sinne, Perſon ſey; darauf zu halten iſt die erſte Pflicht der Nation, weil ſie ſelber nur als Subject beſtehen, ihre Einheit, Freiheit und Selbſtändigkeit ſich erhalten kann, wenn ihre Glieder

als Subjecte im rechtlichen Sinne sich geriren, auf Recht und Pflicht halten, weil das Gegentheil nothwendig zum inneren Zerfall der Nation und damit zur Vernichtung ihrer Selbständigkeit führt. Alle National-Institutionen, die mit jener Grundbestimmung in Widerspruch stehen, sind mithin rechtlich ebenso ungültig wie alle ihr widersprechenden Anordnungen der Geschlechts- und Familienhäupter. Daraus folgt, daß keine derselben die oben dargelegten allgemeinen (angeborenen) Rechte, die jedem Menschen als Menschen zustehen, principiell verletzen, und auch im einzelnen Falle sie nur soweit beschränken darf, als es die Wohlfahrt des Ganzen, die Sicherung der Freiheit und Selbständigkeit des Volks fordert.

Weil die rechtliche Existenz der Nation durch die rechtliche Existenz ihrer einzelnen Glieder, aber auch umgekehrt diese durch jene schlechthin bedingt ist, so lassen sich beide Seiten überhaupt nicht scheiden, so hat vielmehr jedes Glied eben als Glied die National-Rechte und Pflichten zu seinen Rechten und Pflichten; aber auch umgekehrt: die Rechte und Pflichten der einzelnen Glieder sind zugleich Pflichten und Rechte der Nation. Und sonach ergiebt sich: die Rechte und Pflichten der Einzelnen als Einzelner stehen zwar den Rechten und Pflichten der Nation insofern antithetisch gegenüber, als jedem Rechte der Nation eine Pflicht des Einzelnen, jeder Pflicht der Nation ein Recht des Einzelnen entspricht; andererseits aber haben die allgemeinen National-Rechte und Pflichten eben als allgemeine die besondern Pflichten und Rechte der Einzelnen zu ihren Momenten. Beide bilden eine nur in sich unterschiedene Einheit, und es ist daher ebenso sehr Nationalpflicht und Nationalrecht, darauf zu halten, daß jeder Einzelne Person sey, als Person sich gerire wie als Person behandelt und somit in seinen besondern Rechten und Pflichten nicht nur gegenüber anderen Einzelnen, sondern auch andern Völkern anerkannt werde, wie es umgekehrt Einzelpflicht und Einzelrecht ist, darauf zu halten, daß die Nation Person sey, als Person sich gerire und in ihren nationalen Rechten und Pflichten anerkannt werde. Jeder Einzelne ist an allen Nationalrechten uud Pflichten, aber auch die Nation an allen Einzelrechten und Pflichten mit berechtigt und mit verpflichtet.

Das Bewußtseyn dieser Einheit und Gegenseitigkeit ist das Rechtsbewußtseyn der Nation: je inniger, lebendiger, tiefer

daſſelbe alle Glieder durchdringt, deſto ſicherer, feſter, gediegener wird der Rechtszuſtand der Nation ſeyn. Aber nur das Recht, nicht auch das Rechtsbewußtſeyn iſt dem Menſchen angeboren. Das Rechtsbewußtſeyn, wie überhaupt das menſchliche Ethos, entwickelt ſich aus unſichern, unklaren Anfängen, weil aus an ſich unbewußten Gefühlen und Trieben, nur allmälig zu relativer, von Stufe zu Stufe ſich erhöhender Klarheit und Beſtimmtheit. In den erſten Anfängen ſind es daher die Anordnungen und Einrichtungen der Gründer des Stammes (Volks) und der ihnen folgenden Familien- und Geſchlechtshäupter, welche den noch einfachen, unklaren Inhalt des Rechtsbewußtſeyns der Nation zum Ausdruck bringen, unter der Form von Sitte und Gebrauch (more et usu) ſich feſtſetzen und von Generation zu Generation ſich fortpflanzen. Es iſt jenes ſchon erwähnte patriarchaliſche Recht und Regiment, das damit ſich bildet und — ob an ſich Recht oder Unrecht — traditionell ſich erhält, bis die fortſchreitende Entwickelung des Rechtsbewußtſeyns, die Umwandlung der innern oder äußern Verhältniſſe es lockert, umbildet, aufhebt, und andre Formen mit anderem Inhalt an ſeine Stelle ſetzt.*)

Den Gang dieſer weiteren Entwickelung, der bei den verſchiedenen Völkern infolge ihrer verſchiedenen Naturanlagen, ihrer verſchiedenen Schickſale, der Veränderung ihrer Wohnſitze, des Zuſammenſtoßes mit andern Völkern, der Wirkung klimatiſcher,

*) Mit Recht behauptet v. Savigny, der Gründer der ſogenannten hiſtoriſchen Rechtsſchule, daß nie und nirgends durch willkürliche Beſtimmungen Einzelner das Recht entſtanden ſey, ſondern daß der in allen Einzelnen lebende und wirkende Volksgeiſt das Recht erzeuge, daß daher das Volksrecht urſprünglich nur Gewohnheitsrecht ſey, welches zwar mit der weiteren Entwickelung des Volkes die Form des Geſetzes erhalte, aber damit doch nur formell fixirt und genauer beſtimmt werde, und daß ſogar „das wiſſenſchaftliche Recht" oder das Juriſtenrecht, welches mit der ſteigenden Vermehrung und Verwickelung der Rechtsbeſtimmungen und dem damit entſtehenden äußeren Stande der Rechtskundigen ſich bilde, nur eine Fortſetzung und eigenthümliche Entwickelung des Volksrechts ſey. — Aber dieſer „hiſtoriſche" Urſprung des Rechts, weit entfernt den Principien des philoſophiſchen Naturrechts zu widerſprechen, beweiſt gerade zur Evidenz, daß das Recht ſelbſt ein urſprüngliches (aprioriſches) Element der ethiſchen Natur des Menſchen iſt: denn ſonſt könnte es nicht aus dem allgemeinen Volksgeiſte ſich erzeugen. Vergl. J. H. v. Fichte: Syſtem der Ethik, I, 475 f.

geologiſcher und andrer Natur-Einflüſſe ꝛc., ein ſehr verſchiedener ſeyn kann und geweſen iſt, zu verfolgen und darzulegen, iſt die — leider ſehr vernachläſſigte und noch ungelöſte — Aufgabe der allgemeinen Rechtsgeſchichte. Naturgemäß d. h. gemäß dem Weſen und Begriff des Rechts ſchreitet die Entwickelung, wenn auch hier zum Stillſtand gebracht, dort aufgehalten, und überall mannichfach ſich wendend und variirend, in den oben (S. 236) angedeuteten Stadien fort, und endet mit dem Uebergange des Volksrechts in das Staatsrecht und damit des volksthümlichen traditionellen Regiments oder des nur hiſtoriſch entſtandenen und begründeten Staats in den auf den Begriff des Rechts baſirten Staat, den Rechtsſtaat. Dieſes letzte und höchſte Recht und ſeine Verwirklichung im Rechtsſtaate begrifflich zu erörtern, iſt die letzte und höchſte Aufgabe des Naturrechts.

IV. Das Staatsrecht und der Rechtsstaat.

Naturgemäß geht das Volksrecht in das Staatsrecht und der historische Staat in den Rechtsstaat über mit dem Zeitpunkte, in welchem das Rechtsbewußtseyn des Volks sich so weit entwickelt hat, daß die Einsicht und die Forderung sich geltend macht, das Recht nicht mehr bloß als Sitte und Gebrauch zu handhaben, fortzupflanzen und umzubilden, sondern in bestimmten, der Rechtspflege zur Norm dienenden *Gesetzen* zu fixiren, und den Schutz, die Sicherung und Verwaltung des Rechts, nicht mehr bloß dem Ermessen Derer zu überlassen, welche historisch zu der Macht, den Rechtszwang zu üben und was Rechtens sey zu bestimmen, und damit zu der dem Rechte gebührenden Herrschaft über das Volk, zur „Regierung" gelangt sind, sondern die Verwirklichung des Rechts, das Recht der Gesetzgebung und Gesetzverwaltung *gesetzlich* zu normiren und damit die Regierung und ihre Befugnisse an das gegebene *Gesetz*, die Aenderung des Gesetzes an *gesetzlich festgestellte Normen* zu binden. Mag dieser Uebergang des Volksrechts in das Staatsrecht nur allmälig durch schrittweise Umbildung der bestehenden Institutionen erfolgen oder in plötzlichem (revolutionärem) Umschwung sich vollziehen, — er ist immer eine Folge der von den ursprünglichen Quellen des Rechts ausgehenden und geleiteten Entwickelung des Rechtsbewußtseyns.

Mit diesem Uebergange des historischen Rechts in das begriffliche d. h. in das dem Rechtsbewußtseyn und damit den Rechtsbegriffen des Volks entsprechende, gesetzlich festgestellte und verwaltete Recht, ist implicite erst der *Staat* im engern eigentlichen Sinne geboren. Der Staat ist aber seinem Wesen und Begriffe nach nur

die realisirte, allseitig durchgeführte, in der waltenden Ordnung aller (leiblichen wie geistigen) Lebenserfordernisse und Lebensverhältnisse des Volks objectivirte Herrschaft des Rechts in der Form des gesetzlich gegebenen und verwalteten Gesetzes, nichts mehr und nichts weniger. Er ist mithin keineswegs der Procurator der sogenannten allgemeinen Glückseligkeit (Bentham — Spittler), aber auch ebenso wenig ein Vorbereitungsinstitut zur Kirche der Zukunft als der wahren Existenzialform menschlicher Gemeinschaft (Schön), noch eine Erziehungsanstalt zu Religion und Sittlichkeit oder „die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (Hegel), weder „ein Versuch, den idealen Menschen zu realisiren" noch „die als Wille sich verwirklichende Vernunft" (Trendelenburg).*)

*) Man kann allerdings mit Trendelenburg den Staat als „einen Menschen im Großen" bezeichnen, indem man die Regierung im Staate mit der leitenden Vernunft im Menschen, die verzweigten Wissenschaften im Staate mit den einzelnen Kenntnissen im Menschen, die ausgebildeten Künste im Staate mit den einzelnen Fertigkeiten im Menschen" u. s. w. paralleliſirt. Aber diese Parallele ist und bleibt ein bloßer Vergleich, eine vage Analogie, die Trendelenburg willkürlich zur Identität hypostasirt, wenn er behauptet: die Idee des Staats sey „die Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volks", — eine Idee, die im Grunde eine contradictio in adjecto ist; denn der universelle Mensch in der individuellen Form des Volks ist kein „universeller" Mensch. Jedenfalls folgt nicht aus jener Analogie, ja nicht einmal aus dieser Idee, daß der Staat die Realisirung „des idealen Menschen" oder — was doch wohl dasselbe seyn soll — „die im Willen sich verwirklichende Vernunft" sey. So gewiß ein Staat ohne Staatsverwaltung, ohne die seinen Zweck und Begriff durch Gesetz und Gebot realisirende Regierung kein Staat wäre, so gewiß hätte nach jener — der Hegel'schen Philosophie entlehnten — Definition die Regierung die Pflicht und das Recht, zu bestimmen und vorzuschreiben was vernünftig sey, und ihrem Vernunftgebote durch Zwangsmittel Geltung zu verschaffen. Der ideale, schlechthin vernunftgemäß lebende Mensch ist der Mensch in der Vollendung seiner ethischen Natur, in der vollkommenen Erfüllung seiner ethischen Bestimmung. Den idealen Menschen zu realisiren, kann mithin nicht Aufgabe des Staats seyn, weil eine von der Regierung decretirte und administrirte Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit — selbst wenn sie im Besitz der wahren Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen wäre, — keine Wahrheit, keine Sittlichkeit, keine Schönheit seyn würde. Den idealen Menschen zu realisiren ist Aufgabe und Ziel der freien ethischen Thätigkeit der Menschen, mit dessen Erreichung der Staat als Staat von selbst hinwegfällt und in ein freies Zusammenwirken der Menschen und Völker übergeht, weil damit die Ausübung des Rechtszwangs, der

Der Staat als solcher — der in der Regierung d. h. in den zur Ausübung jener Herrschaft des Rechts berufenen Personen, zwar keineswegs allein besteht, aber nothwendig sich concentrirt, in ihr objectivirt und repräsentirt ist, — weiß gar nicht, worin die wahre allgemeine Glückseligkeit besteht, und wenn er es wüßte, vermag er sie nicht herzustellen. Denn sie ist, wie gezeigt, ein wesentlich ethischer Begriff, dessen Realisirung von dem ethischen Verhalten der Menschen und somit vom freien Willen und Wirken abhängt. Die Glückseligkeitstheorie, zur Anwendung gebracht, artet daher nothwendig aus in das einseitige Trachten nach äußerem Wohlstand, Reichthum, Macht und Größe als dem Zielpunkt aller staatlichen Thätigkeit. Aber die Geschichte zeigt, was in der Natur des menschlichen Wesens liegt, daß jedes Uebermaaß von Reichthum, Macht und Größe den Völkern wie den einzelnen Menschen zum Verderben gereicht. Nur ein gewisses Maaß des Wohlstands und nur derjenige Umfang der Macht und Größe, der zur Sicherung der nationalen Selbständigkeit erforderlich ist, ist eine der Bedingungen für die Existenz des Rechtsstaats, weil eine Bedingung der Entwickelung, Fortbildung und allseitigen Ausgestaltung des menschlichen Ethos überhaupt. Der Staat hat daher allerdings auch für die Hebung des Wohlstands der Nation, für die Förderung von Landbau, Handel und Gewerbe ꝛc. Sorge zu tragen, und eine seiner ersten Pflichten ist, die Selbständigkeit des Volks, seine Autarkie und Autonomie (Souveränetät), mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sicher zu stellen. Aber während das positive Eingreifen in die Entwickelung von Handel, Gewerbe ꝛc., die Bevormundung der dahin einschlagenden Thätigkeit der Einzelnen meist nur Schaden stiften wird (wie die Erfahrung bewiesen, weil es in der Natur der Sache liegt), wird er jene Pflichten am besten erfüllen, wenn er durch strenge, unverbrüchliche Handhabung von Recht und Gesetz und eine ihm vollkommen entsprechende Ausübung seiner Machtbefugnisse das Rechtsbewußtseyn der Nation, und damit nicht nur das Bewußtseyn allseitiger Sicherheit, Selbständigkeit und Freiheit, sondern auch die Rechtlichkeit der Gesinnung in den Einzelnen hebt und kräftigt, und damit wiederum die Zufriedenheit des Volks mit

---

Schutz des ethischen Strebens und Handelns der Menschen, die Macht einer über den Einzelnen stehenden Regierung überflüssig wird.

seinen Lebensverhältnissen, die Liebe zu seinen Institutionen, zu seiner Regierung und deren Trägern, d. h. den Gemeinsinn und Patriotismus erweckt und erhält. Dann wird theils von selbst der allgemeine Wohlstand sich heben und der aus dem Streben der Einzelnen danach entspringende Conflict der Interessen sich ausgleichen, theils wird sich von selbst ergeben, wo es der Beihülfe des Staats bedarf und wie dieselbe zu leisten sey.

So wenig der Staat als solcher von der wahren Glückseligkeit weiß, so wenig weiß er von der wahren Religion und Sittlichkeit. Die „sittliche Idee", die Begriffe von Religion, Vernunft, idealem Menschenthum, sind keine Staatsideen, von denen die Regierung wissen müßte, um regieren zu können. Denn darin sind Alle einverstanden, daß nur eine gesetzlich anerkannte und gesetzlich waltende Regierung dem Begriffe des Staats gemäß als Regierung gelten kann; und mithin wäre jede Regierung unmöglich, so lange jene Ideen nach Inhalt und Form nicht in demselben Sinne und in gleicher Weise gesetzlich festgestellt wären wie das Recht.*) Und wären sie gesetzlich festgestellt, so hätte das Gesetz keine rechtliche Gültigkeit, keine Gesetzeskraft, kein Zwangsrecht, weil es als Zwang dem Rechte der sittlichen und religiösen Freiheit ebenso widerspräche wie dem Begriffe von Religion und Sittlichkeit selbst. Was der Staat von diesen Dingen weiß, ist und kann nichts anders seyn als der Reflex des sogenannten Zeitgeistes, der im Volke jeweilig vorwaltenden Richtungen und Tendenzen, welche oft ebenso rasch wechseln wie die oft momentanen, zufälligen Impulse, von denen sie ausgehen. Ein positives Eingreifen des Staats in den Entwickelungsproceß der Ideale der Menschheit — denn das sind die „Ideen" —

*) Was an sich, der Idee nach Rechtens sey, ist zwar ebenfalls noch immer der Frage und Erörterung unterworfen und wird ihr unterworfen bleiben. Aber hier zwingt die Natur der Dinge, das unabweisliche Bedürfniß, den Widerstreit der Meinungen durch die Fixirung des Rechts im Gesetz insoweit zu heben, daß als Recht gilt was das Gesetz dafür erklärt, und so lange sich behauptet, bis eine der streitenden Meinungen die Macht gewonnen, das Gesetz in ihrem Sinne zu ändern und ihren Begriff des Rechts zum Gesetz zu erheben. Darin eben unterscheidet sich das Recht von Sittlichkeit, Religion, Vernunft, daß ihm die Nothwendigkeit (der Zwang) zur Seite steht, weil es die unverbrüchliche Bedingung ist nicht nur der Verwirklichung von Religion, Sittlichkeit und Vernünftigkeit, sondern des menschlichen Lebens als eines menschlichen überhaupt.

kann und wird daher stets nur zur Herrschaft einseitiger Auffassungen und Begriffsbestimmungen, zur Unterdrückung der freien Bewegung des Geistes führen, und mithin den Entwickelungsgang nicht fördern, sondern hemmen.

Der Staat ist aber auch keineswegs eine bloße Association, gegründet auf einen von den Einzelnen geschlossenen Gesellschaftsvertrag in dem Sinne und zu dem Zwecke, daß durch die geeinigte Kraft Aller Person und Eigenthum jedes Einzelnen geschützt werde und Jeder, da er in der Einigung seines Willens mit dem der Andern seinen eignen Willen behalte, doch nur sich selber gehorche und daher so frei bleibe wie zuvor (Rousseau). Der Staat ist überhaupt keineswegs bloß auf den Schutz von Person, Eigenthum und Eigenwillen der Einzelnen gestellt, so wenig wie durch den Willen der Einzelnen entstanden. Er ist keine „Erfindung", keine künstlich zusammengesetzte „Maschine" (Schlözer), so wenig wie die Menschen selbst, welche die Maschine zu „treiben" haben, sondern, wie gezeigt, ein aus der allgemeinen gleichen Natur der Menschen, aus dem ihnen angeborenen Naturrecht sich allgemach entwickelnder und im gesetzlich festgestellten Volksrecht sich vollendender Organismus. Er ist daher in keinem Sinne ein bloßes Mittel, weder eine allgemeine Versicherungsanstalt gegen den Schaden, den Unrecht und Verbrechen anrichten, noch eine universelle Polizei-Inspection, um Uebelthaten zu verhüten und die Thäter der Strafe zu überliefern (Bauer, Klüber u. A.) Wer ihn nur als Rechtsschutz-Anstalt gelten lassen will, faßt das Recht in jenem bloß negativen Sinne, in welchem es keine Beziehung zu den ethischen Ideen hat und daher überhaupt nicht als ethischer Begriff erachtet werden kann. Der Staat hat allerdings auch diese negative Seite des Rechts zu vertreten und daher die Aufgabe, seine Bürger gegen Unrecht und Verbrechen zu sichern, das verletzte Recht wieder herzustellen, den Verbrecher zu strafen ꝛc. Aber diese negative Aufgabe ist nur die Kehrseite seines positiven Berufs, und dieser Beruf fordert, nicht nur das gegebene (momentan bestehende) Recht und Gesetz, sondern das Recht überhaupt als das Seynsollende in allen seinen Beziehungen zu verwirklichen. Diese Beziehungen aber weisen, wie gezeigt, überall auf das im engern Sinne ethische Gebiet hinüber; und es ist daher die gewichtigste, aber auch die schwerste Aufgabe der Staatenlenker, diese ethischen

Beziehungen vorzugsweise zur Geltung zu bringen, ohne doch die Gränzen des Rechts zu überschreiten und das Recht der sittlichen Freiheit zu verletzen.

Ist das Staatsrecht nur das gesetzlich fixirte und geordnete Volksrecht, so folgt von selbst, daß der Staat nicht dem Volke gegenübersteht, sondern nur das nach Recht und Gesetz geordnete Volksleben darstellt. Er verhält sich zum Volk wie die Form zum Inhalt, indem er eben nur das nach der Norm des Rechtsgesetzes gegliederte, in seinem Verhalten, Thun und Lassen an das Rechtsgesetz gebundene Volksganze selbst ist. Er schwebt daher nicht über dem Volke, weder theoretisch (ideell) als Begriff oder Idee, noch praktisch (reell) als eine gewisse Anzahl von Personen, welche die sogenannte Regierung bilden. Theoretisch giebt es keinen besondern, selbständigen Begriff des Staats, und mithin auch kein Staatsideal, keine Idee, nach welcher die bestehenden Staaten sich zu recken und zu strecken hätten; theoretisch fällt Begriff und Idee des Staats ganz in Eins zusammen mit dem normativen Begriff des Rechts, das im Volksrecht gipfelt. Wie jeder bestehende Staat nur die gesetzlich fixirte Realisirung des Rechtsbegriffs ist, zu dem das Volk jeweilig sich erhoben, so ist es die allgemeine Bestimmung (Idee) des Staats überhaupt, der Idee des Rechts als des Seynsollenden ihrem ganzen Inhalt nach unter allen Völkern die Form gesetzlich geordneter Herrschaft zu geben. Weder der bestehende Staat noch die Idee des Staats entwickelt sich daher für sich allein, sondern nur in und mit der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns der Nation und der Menschheit. — Praktisch ist allerdings die gesetzlich constituirte Regierung die Repräsentantin des Staats, der Staat in seiner Objectivirung, in seiner äußern, wahrnehmbaren Bethätigung, Macht und Geltung. Aber das ist die Regierung nur gegenüber den einzelnen Bürgern, resp. andern Völkern und Staaten, nicht aber der Nation selbst gegenüber. Zu ihr steht die Regierung überhaupt in keinerlei Gegensatz, sondern bildet nur einen integrirenden Bestandtheil des Volksganzen; sie ist *seine* Regierung, nicht umgekehrt das Volk *ihr* Volk. Mit andern Worten: die Regierung regiert nicht unmittelbar, kraft *eigener* Machtvollkommenheit das Volk, sondern das Volk regiert *mittelst* der Regierung *sich selbst*. Denn das Volk ist nicht um der Regierung willen, sondern die Regierung um des Volks willen da: sie ist nur Mittel,

nicht Zweck des Staats und seiner Organisirung. Das ist die rechtliche Stellung und Bestimmung der Regierung gemäß ihrem aus der Idee des Rechts entspringenden Begriffe, wie sie auch immer historisch Bestand gewonnen haben und zur Macht gelangt seyn mag; es bleibt ihre Stellung und Bestimmung trotz der Nothwendigkeit, die überall sich geltend machen wird und volle Anerkennung verdient, dem historisch Gewordenen Rechnung zu tragen und nur auf seinen Grundlagen den Staat begrifflich auszubauen. —

Aus dem allgemeinen Wesen und Begriffe des Staats ergeben sich von selbst die besonderen, einzelnen Pflichten und Rechte des Staats: sie sind eben nur die specificirten Bestimmungen des Inhalts, in die das Staatsrecht sich gliedert, ihre Realisirung (Ausübung) nur die specificirten Functionen, in denen der Staat mittelst der Regierung sich bethätigt. Unter ihnen steht obenan als die Bedingung der Realisirung aller übrigen Rechte und Pflichten

1) das Recht der Selbsterhaltung (Selbständigkeit) des Staats.

Wie es die Grundpflicht des Menschen als Menschen ist, für seine menschliche, seiner Wesensbestimmung entsprechende Existenz alle Kraft und Thätigkeit einzusetzen, und wie aus dieser fundamentalen Rechtspflicht erst das Recht auf Leben und Gesundheit, auf Besitz und Eigenthum entspringt, so ist es des Staats erste Pflicht und darum unantastbare Befugniß, alle Mittel aufzubieten, um sich selbst d. h. um die Selbständigkeit und Freiheit der Nation zu erhalten und gegen jede Gefährdung derselben, von welcher Seite sie drohen möge, sey es im Kampf mit der Natur, sey es gegen den Angriff andrer Völker, sicher zu stellen. Nur weil der Staat die Pflicht und das Recht hat sich selbst zu erhalten und zu behaupten, hat er das Recht und die Pflicht, eine Macht zu seyn und als solche sich geltend zu machen. In den ersten Anfängen des Gemeinlebens, der Entwickelung des Volksrechts äußert sich der dieser Pflicht und Befugniß entquellende Impuls in dem Streben nach äußerer Machtbethätigung und Machtvergrößerung, — ein Streben, das, da es für die zur Wahrung der nationalen Selbständigkeit nothwendige Höhe der Macht keinen Maaßstab giebt,

zu Eroberungskriegen führt und in Eroberungssucht ausartet. Daher bei den rohsten Völkern, den sogenannten Wilden oder Naturvölkern, jene Kämpfe auf Leben und Tod, die stets mit der Vernichtung des einen und der Schwächung des andern enden. Daher in den Perioden der ersten historischen Staatenbildung jene Kriegs- und Eroberungszüge, durch welche Volk gegen Volk seine Macht auf Kosten der Selbständigkeit der andern zu vergrößern sucht. Daher die Gründung jener großen weithin herrschenden Reiche, jener sogenannten Weltherrschaften, welche ebenso rasch wie sie entstanden auch wieder zu Grunde gehen, weil sie in der übermäßigen Ausdehnung und in der gezwungenen äußerlichen Einigung verschiedener Nationen unter das Eine, allein sie zusammenhaltende Machtgebot den Keim des Verderbens und Zerfalls in sich selbst tragen. (Es dauert lange, — und noch bis heute sind wir nicht so weit gediehen, — bis jenes natürliche, an sich berechtigte Streben nach Autarkie unter die Herrschaft des Rechtsbewußtseyns und der politischen Einsicht gebracht und damit anerkannt wird, daß jeder Eroberungskrieg rechtlich ein Verbrechen, politisch eine Dummheit ist). Daher in den ersten Anfängen staatlicher Gliederung und Organisirung das Uebergewicht, das die siegreichen Anführer, die durch Kraft und Muth und Kriegstüchtigkeit hervorragenden Individuen, Familien und Geschlechter theils von selbst gewinnen, theils sich anmaßen. Es ist dies Uebergewicht, durch welches sodann unter dem mannichfaltigen, wechselnden Einfluß der natürlichen und historischen Verhältnisse die erste grundlegende Form der Regierung des Volks bestimmt, und das noch ungebundene, auf Sitte und Brauch gegründete patriarchialische Regiment in die bindende und zwingende, auf die Waffengewalt, die Kriegsdisciplin und den Kriegsgehorsam gestützte Herrschaft eines Einzelnen oder einzelner Familien und Geschlechter umgewandelt wird, — eine Herrschaft, welche einerseits die dem Rechte gebührende Macht, den Rechtszwang, repräsentirt und daher rechtlich gefordert ist, auf der andern Seite das Unrecht der Gewalt und Willkür darstellt, das an die gesetzlos geübte Macht sich anheftet.

An sich, naturrechtlich, steht die Macht des Ganzen, die Staatsmacht, keineswegs (wie Trendelenburg meint) mit der Freiheit der Einzelnen in einem Gegensatz, der erst vermittelt und im Falle des Conflicts durch Beschränkung der Freiheit zu Gunsten der Macht

ausgeglichen werden müſſe. Hat der Staat nur das Recht und die Pflicht, Macht zu ſeyn und zu üben, weil er die Pflicht und das Recht hat, ſich ſelbſt als Ganzes zu erhalten und nach außen und innen zu behaupten, ſo folgt, daß, wo dies Recht in die Befugniß, die Rechte der Einzelnen nach Gutdünken zu beſchränken und zu verletzen, verkehrt wird, eben damit die Macht gemißbraucht, zur Gewalt und Gewaltthätigkeit wird. Die bürgerliche Freiheit, die Freiheit im rechtlichen (politiſchen) Sinne beſteht nur in der ungehemmten Ausübung der jedem Menſchen und ſomit jedem Bürger zuſtehenden Rechte. Dieſe Rechte ſind indeß, wie gezeigt, keineswegs ſchlechthin unbedingte und unbeſchränkte. Nicht nur ihre Ausübung, ſondern ſie ſelbſt ſind bedingt und beſchränkt durch die Bedingungen der Exiſtenz und Subſiſtenz der Rechtsgeſellſchaft (des Volks, des Staats), deren Mitglied jeder Einzelne iſt, weil ſie nur durch dieſelbe und innerhalb derſelben realiſirbar ſind. Dieſe Bedingungen zu erfüllen und auf ihre Erfüllung zu halten, iſt daher ſelbſt die Grundpflicht und das Grundrecht jedes Einzelnen, weil eben die Grundlage aller ſeiner übrigen Rechte, und mithin nicht im Widerſpruch mit ſeiner bürgerlichen Freiheit, ſondern ein weſentliches Moment derſelben. Der Gegenſatz zwiſchen der Macht des Ganzen und der Freiheit der Einzelnen entſteht daher erſt durch eine Verletzung des Rechts von der einen oder andern Seite, ſey es daß einzelne Bürger oder Klaſſen von Bürgern (Stände) ſich anmaßen, jene Bedingungen nach Inhalt und Form vom Standpunkt ihrer Rechte und Intereſſen beſtimmen zu wollen, ſey es, daß die Staatsmacht als Macht (Regierung) ſich dieſe Befugniß anmaßt. Denn was die Bedingungen der Selbſterhaltung und Selbſtbehauptung des Ganzen fordern und wie ſie zu erfüllen ſind, verſteht ſich keineswegs von ſelbſt, ſondern iſt erſt geſetzlich feſtzuſtellen, und bei dieſer Feſtſtellung kann weder die Macht noch die Freiheit, ſondern nur das rechte Verhältniß beider den Ausſchlag geben, weil keineswegs bloß das Uebermaaß der Freiheit, ſondern ebenſo ſehr auch das Uebermaaß der Macht und Größe die wahre Kraft des Staats ſchädigen und mindern.

Was gemäß dieſem Verhältniß von Macht und Freiheit an den hiſtoriſchen, auf die Macht baſirten Staatsbildungen und Regierungsformen Rechtens iſt und daher beſtehen bleiben muß, iſt das Recht des Staats, alle Kraft und Thätigkeit des Einzelnen,

Gut und Blut aller seiner Bürger in Anspruch zu nehmen, wo es sich um den Schutz und die Wahrung seiner Existenz, der Selbständigkeit und Freiheit des Volks handelt. Aber auch dieses erste, unverbrüchliche, alle übrigen Rechte stützende und sichernde Recht wird doch erst zu einem Staatsrechte im wahren und vollen Sinne des Worts, wenn es in die Form des Gesetzes gebracht worden und damit die Pflichten und Leistungen, die es den Einzelnen auferlegt, gesetzlich normirt, gegliedert und vertheilt sind. Das Princip dieser Normirung kann, wie sich von selbst versteht, nur die Rechtsgleichheit aller Bürger des Staats seyn: principiell ist Jeder zu der gleichen Leistung verpflichtet, weil eines Jeden rechtliche Existenz gleichermaßen an die Existenz des Staats gebunden ist. Principiell ist mithin die Pflicht der Waffenübung und des Kriegsdienstes eine schlechthin allgemeine, und ebenso allgemein ist die Verpflichtung Aller, von ihrem Besitz und Eigenthum herzugeben so viel der Staat für die Wahrung seiner Existenz, zur Sicherung gegen Ueberschwemmung, Hungersnoth und Pestilenz, zur Abwehr eines Angriffs, zur siegreichen Durchführung eines ausgebrochenen Kriegs, zur Verwaltung des Staats ꝛc., bedarf. Aber ebenso einleuchtend ist, daß doch nicht schlechthin Alle zum Kriegsdienst berufen werden können, daß vielmehr nicht nur die Greise, die Krüppel, Kranken und Schwachen, sondern auch die unentbehrlichen Beamten des Staats wie die zur Beschaffung der nothwendigen Lebensmittel erforderlichen Kräfte frei gelassen werden müssen, — so wie daß nicht Jeder das Gleiche von seinem Eigenthum zu den Erfordernissen der Staatserhaltung beizusteuern verpflichtet werden kann, weil nicht Jeder das Gleiche besitzt. —

Die rechtgemäße Normirung der Lasten und Leistungen für die Erhaltung des Staats ist sonach die erste Aufgabe der Gesetzgebung; und so gewiß das unverbrüchliche Recht des Staats auf Selbsterhaltung und Selbstbehauptung doch erst zum Staatsrecht wird durch die gesetzliche Fassung und Feststellung der in ihm ruhenden Pflichten und Befugnisse, so gewiß ist im Grunde

2) das Recht der Gesetzgebung

das principale, Grundlegende Recht des Staats, weil kraft desselben und durch dessen Ausübung der Staat selbst erst zum Staate wird.

Aber ist es nicht ein augenfälliger Widerspruch, die Gesetzgebung für das principale Recht des Staats zu erklären und doch den Staat selbst erst mit und kraft der Gesetzgebung entstehen zu lassen? Um das Recht zu üben, muß er bestehen, kann also nicht erst durch die Gesetzgebung entstehen; — das leuchtet freilich von selbst ein. Aber der Widerspruch ist zu evident, als daß er nicht von selbst sich lösen sollte. Er löst sich einfach aus dem dargelegten Begriff des Rechts. Wird das Recht nicht erst durch das Gesetz Recht, ist es in allen seinen Verzweigungen ein ursprüngliches angeborenes Element des menschlichen Wesens, so besteht es nothwendig *vor* dem Gesetze. Nur weil es so besteht, an sich, ursprünglich besteht, kann es in die Form des Gesetzes gebracht, gesetzlich fixirt werden; nur wenn und weil es Rechte giebt, giebt es und kann es Gesetze geben. Das Gesetz hat das Recht zu seiner Voraussetzung; es ist nur Gesetz, wenn und weil es das Recht in der Form des Gebots und resp. Verbots zu seinem Inhalt hat. Weil es so ist, besteht jedes Volk als rechtlich gegliedertes Ganzes (als historischer Staat), lange bevor es sich zum Staat (zum begrifflichen oder Rechtsstaat) erhebt; und ebenso bestehen Gesetze als allgemeine, von den Machthabern (Regierungen) erlassene Gebote und Verbote lange bevor sie zu Staatsgesetzen erhoben und ihrem Inhalte nach rechtsgesetzlich festgestellt werden. Das geschieht erst mit der Gründung des Staats. Und der Staat im engern Sinne, der begriffliche, seinem Wesen entsprechende Staat entsteht erst damit, daß das Recht der Gesetzgebung nicht mehr, weder von den Machthabern — wie sie auch immer zur Regierung gelangt seyn und die Gesetzgebung (Regierung) handhaben mögen, — noch von dem Volke selbst, bloß nach Sitte und Tradition oder nach Gutdünken und subjectivem Ermessen ausgeübt wird, sondern die *Ausübung* dieses höchsten principalen Rechts selbst *gesetzlich* geregelt wird. Wie diese gesetzliche Regelung auch zu Stande kommen möge, — erst damit daß *gesetzlich* festgestellt wird, von welchen Personen, auf welche Art und Weise, in welcher Form das Recht der Gesetzgebung zu üben und die gegebenen Gesetze in Vollzug zu bringen sind, wird die bloße Rechtsgesellschaft — wie sie ihrerseits auch wiederum historisch entstanden seyn möge — zum *Staat*, das Volksrecht zum *Staatsrecht*. —

Das Gesetz, welches die Ausübung des Gesetzgebungsrechts und

die Vollziehung der ihm gemäß gegebenen Geſetze feſtſtellt, wird mit Recht das Staatsgrundgeſetz (die Verfaſſung des Staats, — richtiger das Verfaſſungsgeſetz) genannt. Denn in ihm hat nicht nur der Staat als das autokratiſche Ganze mit ſeiner Macht und Machtbefugniß ſeinen Rechtsgrund, ſondern in ihm iſt auch die Geſammtheit der Rechte, der Pflichten und Befugniſſe, und damit die Freiheit der Einzelnen ſo fundirt, daß ſie nicht mehr bloß ideelle, vom Naturrecht geforderte, ſondern reelle, von der Macht des Staats garantirte Geltung haben, nicht mehr bloß rechtlich beſtehen und geübt werden ſollen, noch bloß um des Zwanges und der Gewalt (der Machthaber) willen geübt werden, ſondern rechtsgeſetzlich beſtehen und darum geübt werden müſſen. Aber nur weil das Naturrecht es fordert, daß was an ſich Recht iſt, auch realiter als Recht beſtehe und gelte d. h. auch Geſetz ſey, iſt die Gründung des Staats durch das Staatsgrundgeſetz eine Forderung des Rechts; und es iſt eine Rechtsforderung wiederum nur deßhalb, weil es allgemeine, im Naturrecht gegründete Pflicht iſt, dem geltenden Rechte auch auf eine rechtlich geltende und ſomit geſetzlich feſtgeſtellte Art und Weiſe, alſo durch eine geſetzlich geregelte Geſetzgebung, die von ihm geforderte reale Geltung zu ſchaffen. Es iſt daher die Pflicht und damit das Recht der Glieder jeder Rechtsgeſellſchaft (der Bürger des hiſtoriſchen Staats), die Gründung des Staats durch Aufſtellung eines Staatsgrundgeſetzes zu fordern. Und dieſe Forderung wird daher auch überall hervortreten, wo das Rechtsbewußtſeyn des Volks ſich ſo weit entwickelt hat, daß es jene im Begriffe des Rechts und ſeinem Verhältniß zum Geſetz liegenden Conſequenzen zieht. —

Darauf, daß der Staat das Recht der Geſetzgebung hat und zu üben verpflichtet iſt, weil er nur dadurch Staat iſt und als Staat ſich behaupten kann, beruht zunächſt ſeine Souveränetät. Der viel umſtrittene Begriff dieſes Worts fällt rechtlich in Eins zuſammen mit dem Begriff der Autonomie. Weil der Staat die Pflicht und das Recht hat, ſich ſelbſt zu erhalten und zu behaupten, und weil er dieſe Pflicht nur erfüllen kann durch eine geſetzlich geregelte Geſetzgebung, hat er die Pflicht und das Recht der Autonomie, d. h. das Recht und die Pflicht, nur aus ſich ſelbſt, gemäß ſeiner Auffaſſung von Recht und Pflicht, gemäß ſeinen Bedürfniſſen und Intereſſen, ſeinen Verhältniſſen und Zuſtänden, ohne Verant-

wortlichkeit festzustellen was Gesetz seyn solle, und dasselbe durch die eigne Macht und Thätigkeit aufrecht zu erhalten, — also jede fremde Einmischung und Beeinflussung, von woher sie auch kommen möge, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln abzuwehren. Denn er kann nur sich selbst erhalten und behaupten, wenn sein Grundgesetz und die auf dasselbe basirte Gesetzgebung seinem besondern Wesen und Charakter, seinen Zuständen und Verhältnissen entspricht. Andrerseits ist die Souveränetät nur das in das Gebiet und die Form des Staatsrechts übertragene Recht der Selbständigkeit und Freiheit des Volks. Sie kommt rechtlich *jedem* Staate zu, wie derselbe auch entstanden seyn und ob er aus Einem oder mehreren Völkern bestehen möge, und ist daher von allen übrigen Staaten anzuerkennen. So gewiß der Staat nur darum souverän ist, weil er es seyn *muß* um Staat zu seyn, und so gewiß er nur Staat ist auf der Grundlage des Rechts als der schlechthin allgemein gültigen, *alle* Menschen umfassenden und nur in der Form einer Vielheit von Staaten realisirbaren Bedingung menschlicher Existenz und Subsistenz, so gewiß ist jeder Staat *verpflichtet*, die Souveränetät jedes andern zu respectiren. Sie ist mithin keineswegs bloß auf die Macht gegründet noch mit der Macht identisch, sondern ein *Recht*, das in sich selbst gegründet und durch die Macht nur zu schützen ist. Und weil sonach jeder Staat die Pflicht hat, seine Souveränetät gegen jede Gefährdung zu wahren, so haben alle Staaten nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, jeden Angriff des einen Staats auf die Souveränetät des andern (jeden Angriffs- und Eroberungskrieg) als eine Bedrohung ihrer eignen Souveränetät mit vereinten Kräften zurückzuweisen. Das ist das Fundament und Princip des s. g. Völkerrechts, das aus dem Begriff der Souveränetät sich unabweislich ergiebt, und das, wenn es auch noch nicht zur Geltung und Anerkennung gelangt ist, darum nicht weniger Recht und Pflicht bleibt, und daher auch allgemeine Geltung erlangen wird und muß.*)

*) E. *Lasson*, der dies (in seiner übrigens geistvollen und in vieler Beziehung beachtenswerthen Schrift: „Princip und Zukunft des Volksrechts", Berlin 1871) bestreitet und das Völkerrecht für eine Chimäre erklärt, verdreht die Frage, um die es sich handelt, die Frage: ob der Krieg seyn oder nicht seyn *solle*, indem er die Nothwendigkeit des Kriegs und damit die Unmöglichkeit des Völkerrechts fort-

Aber, wird man einwenden, der **Krieg ist das einzige Mittel**, um bei Streitigkeiten zwischen Staat und Staat **dem verletzten**, vom Gegner beharrlich verweigerten **Rechte Geltung zu schaffen.** Und allerdings duldet es der Begriff der Souveränetät **nicht, daß** der Staat in Betreff seiner Beschlüsse und **Handlungen, wie** sie auch beschaffen seyn mögen, einer fremden **Macht unterworfen** werde, also auch nicht in Betreff seiner **Rechtsstreitigkeiten mit** andern Staaten. Die Idee eines **Staaten-Areopags, der kraft** eigner Machtvollkommenheit über Recht und **Unrecht der Staaten** zu entscheiden und seinem Urtheil durch den **Rechtszwang Geltung** zu schaffen hätte, widerspricht daher dem Begriffe der **Souveränetät** und ist somit nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch **(rechtlich)** unausführbar. Aber daraus folgt keineswegs das **Recht des** Kriegs noch auch nur die factische Unvermeidlichkeit desselben. **Es** folgt vielmehr eben aus dem Rechte der Souveränetät, **daß, wenn** die Verhandlungen über das streitige Recht nicht zum **Ziele führen,** ein von beiden Theilen frei gewähltes Schiedsgericht **eingesetzt** werde, dessen Ausspruche sich zu unterwerfen beide **Theile** freiwillig sich anheischig machen, — ein Act, der die **einfache Lösung** des anscheinenden Widerspruchs enthält, und zu **dem jeder Staat** nicht trotz, sondern wegen seiner Souveränetät, behufs **der Erhaltung** und Sicherung derselben, verpflichtet ist.

Daß die Souveränetät unveräußerlich, unaufhebbar, untheilbar ist, versteht sich anscheinend von selbst; denn die Veräußerung oder Aufhebung der Souveränetät wäre die Aufhebung des Staats, und eine getheilte Souveränetät, eine selbständige, autonomische Macht, welcher innerhalb derselben Sphäre eine andre gleich selbständig und autonomisch gegenüberstände, wäre ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Allein diejenigen, welche das Wesen der Souveränetät in die bloße Macht und Machtvollkommenheit setzen, behaupten jene Selbstverständlichkeit mit Unrecht, weil ohne Grund. Jede

---

während nur daraus herleitet, daß die Souveränetät des Staats keine fremde Macht über sich dulde und daß es bisher stets Krieg gegeben habe. Er widerspricht außerdem sich selbst, indem er die Souveränetät nach innen als Recht anerkennt, nach außen dagegen, andern Staaten gegenüber, ihr Recht leugnet und an dessen Stelle die bloße Macht d. h. Gewalt und Willkür setzt.

bloße Macht läßt sich nicht nur theilen, begränzen und einschränken, sondern auch aufgeben. Ein Recht dagegen, das zugleich eine Pflicht ist, kann und darf von dem Inhaber desselben weder aufgegeben, veräußert, noch getheilt oder beschnitten werden. Nur weil der Selbstmord des Staats ebenso entschieden ein Unrecht ist wie der Selbstmord des einzelnen Bürgers, ist die Souveränetät unveräußerlich, untheilbar, unbeschränkbar.

Eben so unzweifelhaft ist es, wer als Inhaber oder Träger der Souveränetät zu erachten sey. Die neuerdings viel erörterte Frage: ob die Souveränetät dem Volke oder der Regierung (dem Regenten) zustehe, ist in Wahrheit keine Frage, sondern nur das Erzeugniß unklarer Begriffe und blinder, selbstsüchtiger, leidenschaftlich verfolgter Ansprüche. Es ist keine Frage, sondern vollkommen evident, daß die Souveränetät weder dem Volke noch der Regierung, sondern nur dem Staate zusteht. Und ebenso klar ist, daß zwischen dem Träger der Souveränetät und dem Repräsentanten derselben zu unterscheiden ist. Das Volk, der Regierung gegenüber, also das Volk ohne die Regierung, das Volk, das keine Regierung hat, also kein Staat ist, kann nicht souverän seyn; denn es wäre kein Volk, kein rechtlich und gesetzlich organisirtes Ganzes, sondern eine bloße Horde, welcher, da sie der rechtlich-gesetzlichen Gründung und Organisation ermangelt, auch das Recht der Souveränetät nicht zukommen kann. Zum Staate gehört nicht nur das Volk, die Totalität der Bürger, sondern auch die Regierung, der es unterthan ist. Die Regierung ohne das Volk, das sie regiert, ist keine Regierung, und das Volk ohne Regierung kein Staat. Und mithin kann die Souveränetät weder dem einen, noch dem andern Theile, sondern eben nur dem Ganzen, dem Staate d. h. der Regierung und dem Volke, zustehen. Der Vertreter oder Repräsentant der Souveränetät dagegen kann nicht das Ganze, sondern nur die Regierung seyn. Das ist ebenso einleuchtend, weil die Ausübung des Rechts der Souveränetät Handlungen erfordert, sowohl den einzelnen Bürgern wie den andern Staaten gegenüber, und weil Handlungen nicht vom ganzen Volke als Ganzen, sondern nur von einzelnen Personen vollzogen werden können.

Unter jener Frage, wenn und wo sie einen Sinn hat, birgt sich daher meist eine andre, die allerdings bedeutungsvolle Frage:

Wer soll *regieren* und die Souveränetät *ausüben*? Es ist klar, daß diese Frage durch das Staatsgrundgesetz entschieden werden und entschieden seyn muß, und daß das Staatsgrundgesetz diesen Namen nur verdient, wenn es die Antwort auf dieselbe enthält. Und ebenso klar ist, daß das Staatsgrundgesetz nur durch den Willen des Volks Staatsgrundgesetz werden, und somit auch die Regierung nur durch den Willen des Volks Regierung seyn kann. Aber vollkommen gleichgültig ist es, *wie* das Staatsgrundgesetz zu Stande gekommen, ob es von der historisch zur Macht gelangten Regierung ausgegangen und vom Volke nur acceptirt worden (in welchem Falle natürlich die bestehende Regierung auch Regierung bleibt), oder ob es vom Volke und dessen Vertretern festgestellt und damit die Regierung mit ihren Rechten und Pflichten erst eingesetzt worden sey. Wo die Entwickelung des Rechts und des Rechtsbewußtseyns ihren naturgemäßen Gang geht, wird von selbst die erste Form der Entstehung des Staatsgrundgesetzes sich ergeben, d. h. diese Form ist die naturgemäße; die zweite, die Form der Revolution, der Auflehnung des Volks gegen die bestehende Regierung, die Neugründung des Rechtsstaats auf den Trümmern des historischen, ist die naturwidrige und wird daher unvermeidlich schwere Erschütterungen des Rechtsbewußtseyns, verderbliche Kämpfe und Spaltungen innerhalb des Staats selbst zur Folge haben. Ob die Revolution *berechtigt* sey oder nicht, hat das Naturrecht nicht zu entscheiden, weil die Frage nicht von allgemeinen Principien, sondern nur vom einzelnen Fall aus sich entscheiden läßt. Naturrechtlich steht nur fest, daß jede historisch bestehende Regierung verpflichtet ist, den Staat und damit sich selbst auf ein Staatsgrundgesetz zu stellen und zum Rechtsstaat zu erheben, sobald das Rechtsbewußtseyn des Volks soweit entwickelt ist, daß es die Gründung des Rechtsstaats fordert und verträgt. Aber ob das Rechtsbewußtseyn des Volks soweit entwickelt sey, ist keine rechtliche, sondern eine historische Frage.

Wie aber auch das Staatsgrundgesetz entstanden und ihm gemäß die Regierung constituirt seyn möge, immer ist es seinem Inhalte nach insofern ein Vertrag, als es nothwendig die Rechte der Regierung gegenüber dem Volke (der Bürgerschaft) und die Rechte des Volks gegenüber der Regierung, also Rechte und Pflichten feststellt, welche sich nicht nur entsprechen, sondern gegenseitig sich

bedingen: die Regierung ist nur so weit berechtigt als der Bürger verpflichtet ist, und umgekehrt. Alle (juristischen) Rechte und Pflichten bestehen aber, wie gezeigt, in der Befugniß und Verpflichtung zu Handlungen und Unterlassungen; und die rechtliche Feststellung gegenseitig sich bedingender Handlungen und Unterlassungen ist ein Vertrag. Das ist der Funken Wahrheit in der Theorie vom contrât social. Nicht nur der historische, sondern auch der Rechtsstaat kommt keineswegs durch einen Vertrag zu Stande; auch das Staatsgrundgesetz beruht nicht auf einem Vertrag noch hat es die Form eines Vertrags; aber seinem Inhalte nach ist es ein Vertrag, aus dem einfachen Grunde, weil die Regierung nur Regierung ist, wenn sie dem Staatsgrundgesetz gemäß regiert, und weil umgekehrt der Bürger nur Bürger (Staatsbürger) ist, wenn er dem Staatsgrundgesetze gemäß sich gerirt, weil also der Bürger nur verpflichtet ist zu gehorchen und die Regierung nur berechtigt zu befehlen, wenn der Befehl dem Staatsgrundgesetze entspricht; und weil sonach beide Theile in ihrem Thun und Lassen an das Staatsgrundgesetz ganz ebenso gebunden sind, wie die Paciscenten an den Inhalt des von ihnen eingegangenen Vertrags. Der große tiefgreifende Unterschied ist indeß, daß der staatsgrundgesetzliche Vertrag nicht wie jeder andre Pact vom einzelnen Bürger beliebig geschlossen oder auch nicht geschlossen werden kann. In den staatsgrundgesetzlichen Vertrag wird jedes Mitglied des Staats hineingeboren, und hat ihn zu halten, möge der Inhalt seine Zustimmung finden oder nicht. Ebenso wenig kann er durch Verlassen des Landes und Verzichtleistung auf seine staatsbürgerlichen Rechte dem staatsgrundgesetzlichen Vertrage beliebig sich entziehen; es kommt vielmehr auf den Inhalt desselben an, ob und unter welchen Bedingungen den Bürgern die „Auswanderung" (Aufhebung ihres staatsbürgerlichen Verhältnisses) gestattet ist. Nur so viel steht fest, daß naturrechtlich der Staat weder befugt ist, die Auswanderung schlechthin zu verbieten, noch sie an andre Bedingungen zu knüpfen als die Erfüllung derjenigen Pflichten, welche der Staatsbürger bereits vor dem Zeitpunkte der Auswanderung (des Entlassungsgesuchs) gemäß den geltenden Gesetzen oder durch rechtsverbindliche Acte überkommen und übernommen hat. Denn obwohl, wie gezeigt, jeder Mensch als solcher verpflichtet ist, einer Rechtsgesellschaft beizutreten, weil er nur innerhalb einer solchen

seine Menschenrechte und Menschenpflichten zu üben vermag, so läßt sich doch naturrechtlich nicht erweisen, daß er einer bestimmten Rechtsgesellschaft beizutreten und treu zu bleiben verbunden sey, daß er die Rechtsgesellschaft, in die er hineingeboren ist, nicht verlassen dürfe. Im Gegentheil, gerade weil er zunächst ohne seinen Willen dieser Rechtsgesellschaft angehört, ist er, zum vollen Rechtssubject erwachsen, befugt, sie nach Erfüllung der gesetzlichen Bedingungen des Austritts zu verlassen und einer andern sich anzuschließen. Aus demselben Grunde, weil Jeder verpflichtet ist einer Rechtsgesellschaft beizutreten, darf die Aufnahme neuer Bürger in den Staatsverband weder schlechthin verweigert noch an andre Bedingungen geknüpft werden, als welche die Erfüllung der gesetzlichen Pflichten der Staatsbürger fordert.

Zu diesen Pflichten gehört, wie aus dem Sinn und Zweck des staatsgrundgesetzlichen Vertrags sich von selbst ergiebt, daß jeder Staatsbürger verbunden ist, das in gesetzmäßiger Form ihm übertragene Regierungsamt anzunehmen und damit in den staatsgrundgesetzlichen Vertrag als Vertreter der einen der beiden Parteien, zwischen denen er gilt, einzutreten. Naturrechtlich wenigstens kann es keinem Zweifel unterliegen, daß alle Staatsbürger zur Uebernahme der für die Regierung und Verwaltung des Staats erforderlichen Aemter verpflichtet sind. Nur ist diese Verpflichtung gesetzlich zu regeln und unter Bedingungen zu stellen, mit deren Eintritt der Einzelne sich ihr zu entziehen befugt ist. Und eben so unzweifelhaft ist es, daß da der Staat nicht ohne Regierung bestehen kann, die Regierung nicht nach Gutdünken abdanken darf, sondern gehalten ist, die ununterbrochene Continuität der Regierungsgewalt und Regierungsfunctionen mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu wahren. Das Staatsgrundgesetz hat diese Mittel gesetzlich festzustellen und somit genau zu bestimmen, was zu geschehen hat, wenn die Regierung durch den Tod oder die eingetretene Unfähigkeit der mit ihr betrauten Personen erledigt wird.

Aber auch noch einen andern schwierigen Punkt hat das Staatsgrundgesetz, eben weil es materialiter die Stelle eines Vertrags einnimmt, zu ordnen. Wie über den Sinn und Inhalt jedes beliebigen civilrechtlichen Contracts, so kann auch über Inhalt und Sinn des staatsgrundrechtlichen Vertrags in einzelnen Fällen Zweifel und Zwiespalt entstehen. Es kann streitig werden, nicht nur ob

die Rechte der Regierung, sondern auch ob die Befugnisse der Bürgerschaft (resp. des einzelnen Bürgers) so weit reichen als sie in Anspruch genommen werden; ob die Art der Ausübung der Regierungsfunctionen, die Art der Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten seitens der Unterthanen dem Staatsgrundgesetze entspreche oder nicht. Der Streit kann, wie sich von selbst versteht, nur auf der Grundlage des Rechts und in der Form des Rechtsprocesses (eines rechtsgültigen Richterspruchs) entschieden werden. Und das Staatsgrundgesetz hat daher nicht nur die Rechte und Pflichten der Regierung wie der Regierten so genau wie möglich zu definiren, sondern auch festzustellen, wie, unter welchen Formen und von welchem Gerichtshofe Streitigkeiten der erwähnten Art zu schlichten seyen. Es ist eine einleuchtende Forderung des Staatsrechts und des Rechtsstaats, daß es keinem Bürger in keinem Falle verwehrt seyn darf, nicht nur über die Regierung und deren Beamten sich zu beschweren, sondern auch im Fall streitiger Rechte und Pflichten an den Ausspruch des Richters zu appelliren. Diese Berufung mag immerhin, um die nothwendige Kraft und Autorität der Regierung zu wahren, an bestimmte Bedingungen (z. B. daß die Anordnung der Regierung trotz ihrer bestrittenen Rechtsgültigkeit befolgt und erst danach das gerichtliche Verfahren eingeleitet und die Rechtsfrage entschieden werde) zu knüpfen seyn; aber verweigert werden kann und darf sie keinem Staatsbürger.

Das Staatsgrundgesetz basirt sich ja überhaupt nur auf das Recht der Selbstgesetzgebung des Staats. Es ist einerseits nur der erste Act der Ausübung dieses Rechts, andrerseits aber zugleich die gesetzliche Grundlage desselben, weil die gesetzliche Feststellung der Art und Weise seiner Ausübung. Nur weil das Recht der Selbstgesetzgebung vor Allem fordert, daß die Rechte und Pflichten der Regierung gegenüber den Regierten und umgekehrt, gesetzlich festgestellt werden, ist die Normirung derselben in das Staatsgrundgesetz aufzunehmen. Weil es aber seinerseits doch nur Ausfluß des Rechts der Gesetzgebung überhaupt ist, keine Gesetzgebung aber zu Recht machen kann was an sich nicht Rechtens ist, so kann und darf das Staatsgrundgesetz nichts enthalten, was dem Wesen und Begriffe des Rechts widerspricht. Es muß im Gegentheil das Gesetzgebungsrecht und die Form seiner Ausübung, also die Factoren, durch deren Thätigkeit bisher bestandene

Gesetze abgeändert, neue Gesetze erlassen werden, so bestimmen, daß die von ihnen geübte Gesetzgebung den wahren Sinn und Inhalt der allgemeinen Menschenrechte, wie sie das Rechtsbewußtseyn des Volks auffaßt, zu treffen vermöge.

Ist dies rechtlich die Aufgabe des Staatsgrundgesetzes, so folgt zunächst, daß das Staatsgrundgesetz (die Staatsverfassung) nicht für schlechthin unveränderlich erklärt werden darf. Die absolute, unantastbare Fixirung desselben würde voraussetzen, daß das Rechtsbewußtseyn des Volks bereits zur höchsten, vollkommenen Klarheit und Festigkeit gelangt und somit einer weiteren Ausbildung weder bedürftig noch fähig sey. Allein diese Voraussetzung widerspricht der augenfälligen Thatsache, daß das Ethos der Menschheit wie jeder Nation noch fortwährend in der Entwickelung begriffen ist, und daß daher jedes Volk noch immer nicht nur nach außen, sondern auch nach innen seine Geschichte hat. Das Staatsgrundgesetz muß mithin selbst die Normen aufstellen, nach denen es von den Vertretern der Selbstgesetzgebung des Staats abgeändert werden kann. Die Pflicht der Selbsterhaltung, der Sicherheit und Festigkeit des Staats fordert indeß, wie von selbst einleuchtet, daß solche Aenderungen an erschwerende Bedingungen geknüpft seyen, indem für dieselben Formen festgestellt werden, welche jede Ueberraschung, jede Unbesonnenheit, jede Einmischung der politischen Leidenschaft und Parteiung wie der Interessen einzelner Klassen oder Stände ꝛc., zu verhüten geeignet seyen.

Aus denselben Gründen folgt, daß weder das Recht der Abänderung des Staatsgrundgesetzes noch das Recht der Gesetzgebung überhaupt der Regierung allein überantwortet, von ihr allein ausgeübt werden kann. Soll und muß das positive, durch das Gesetz sanctionirte Recht mit dem Rechtsbewußtseyn des Volks und seinem ethischen Standpunkte in größtmöglichem Einklang stehen, so muß das Staatsgrundgesetz Normen aufstellen, nach denen das Volk berechtigt und unmittelbar oder durch freigewählte Vertreter berufen ist, mit der Regierung zusammen das Recht der Gesetzgebung zu üben. Es kann keiner Regierung der Welt überlassen werden, das nationale Rechtsbewußtseyn autokratisch zu vertreten oder gar zu determiniren, weil jede Regierung nur Regierung ist als Medium und Organ der Selbstregierung des Volks, und weil das Rechtsbewußtseyn wie das menschliche Ethos überhaupt seiner

Natur nach nicht von diesem oder jenem bestimmten Subjecte noch von einer Zahl oder Klasse dazu berufener Personen, sondern wenn auch von Einzelnen, doch zugleich immer auch vom Ganzen der Nation und Menschheit die Impulse seiner Entwickelung empfängt und auf der Bahn derselben fortschreitet. Nur in dieser von selbst waltenden, unvertilgbaren, weil im menschlichen Wesen gegründeten Wechselwirkung zwischen den Führern (Helden und Weisen) der Völker und den Völkern selbst vollzieht sich der Gang der Weltgeschichte, und nur in weltgeschichtlicher Form entwickelt sich das menschliche Ethos. In diesen Proceß, sey es beschleunigend oder hemmend, gewaltsam einzugreifen, ist daher ein vergebliches Bemühen, das, wenn es auch vorübergehend Erfolg haben sollte, nur zum Verderben ausschlagen kann. —

Endlich folgt aus den dargelegten Gründen, daß das Staatsgrundgesetz, eben weil es der erste, fundamentale, die Gesetzgebung regelnde Act der Autonomie des Staats ist, die allgemeinen Rechtsprincipien aufzustellen hat, nach denen die ihm gemäß bestellten Gesetzgeber des Staats bei der Ausübung ihres Amts, bei der Berathung und Beschlußfassung, Normirung und Promulgirung der Einzelgesetze sich zu richten haben. Das Princip der Principien alles positiven Rechts, das Princip der gesetzlichen Feststellung der Rechte und Pflichten der Einzelnen, ist aber die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Dieser viel bestrittene und angezweifelte Satz folgt, richtig verstanden, ganz unzweifelhaft und unbestreitbar aus dem Begriff des Rechts von selbst. Aber er ist leider fast ebenso oft mißverstanden wie aufgestellt worden, und allermeist nur darum, weil es an der richtigen Fassung wie an der klaren und gründlichen Erörterung der Begriffe von Recht und Gesetz mangelte. Die Einen haben beide Begriffe ohne Weiteres identificirt, und demgemäß behauptet: die Gleichheit vor dem Gesetz involvire unmittelbar die Gleichheit der Rechte aller Bürger, oder umgekehrt: aus der Gleichheit der Rechte folge die Gleichheit Aller vor dem Gesetze. Die Andern haben beide Begriffe schlechthin getrennt, und demgemäß behauptet: aus der Gleichheit vor dem Gesetze folge weder die Gleichheit der Rechte, noch umgekehrt aus der Gleichheit der Rechte die Gleichheit vor dem Gesetz; der Satz schwebe vielmehr in

der Luft und sey eine bloße ebenso unausführbare als unbegründbare Forderung, das Hirngespinnst schwärmender Idealisten, die gleißnerische Maxime der Revolutionäre von Profession u. s. w.

Die eine Auffassung ist so falsch wie die andre. Recht und Gesetz sind ebenso wenig identisch als von einander trennbar: im Begriff des Rechts liegt es unmittelbar, daß es auch Gesetz sey, und im Begriff des Gesetzes ebenso unmittelbar, daß es nur das Recht zu seinem Inhalt habe. Beide Begriffe fordern sich gegenseitig, und darum muß, wo es noch nicht der Fall seyn sollte, das Recht zum Gesetz und das Gesetz zum Recht werden. Die Gleichheit vor dem Gesetze folgt allerdings aus der Gleichheit des Rechts; und diese folgt unmittelbar und unweigerlich daraus, das alle Menschen wesentlich Menschen, von gleicher Natur und Wesensbestimmung sind. Nur wer diesen Satz umzustoßen, diese Thatsache zu leugnen sich erfrecht, kann sich der Consequenz entziehen, daß allen Menschen das gleiche Recht zustehe, weil die gleiche Pflicht obliegt. Aber die Menschen sind nur wesentlich gleich. Es ist eine ebenso unbestreitbare Thatsache, daß die menschliche Wesenheit (Subjectivität) in den einzelnen Subjecten auf die mannichfaltigste Weise variirt, modificirt, specificirt erscheint, und daß daher die einzelnen Menschen nach Race, Nationalität, Individualität, nach dem Maaß ihrer Kräfte und Fähigkeiten, ihrer Entwickelung und Bildung ꝛc. höchst verschieden sind. Sonach folgt: so gewiß die Menschen nur wesentlich gleich sind, so gewiß kann auch ihr Recht nur das wesentlich gleiche seyn. Alle haben sonach zwar die gleichen Rechte, weil die gleichen Pflichten: aber diese Gleichheit ist nur die Gleichheit des Begriffs und Wesens, nur qualitative Gleichheit, keineswegs auch die Gleichheit der Form und Erscheinung (der Verwirklichung und Ausübung des Rechts), keineswegs die quantitative Gleichheit des Grades und Maaßes der Rechte. Jeder Mensch hat das gleiche Recht auf Leben und Gesundheit, aber keineswegs das Recht auf das gleiche Leben und die gleiche Gesundheit mit allen Andern, das ihm kein Gesetz verschaffen noch garantiren kann. Jeder hat das gleiche Recht auf Eigenthum und Besitz, das gleiche Recht auf (freie) Verwendung seiner Kräfte, auf (freie) Thätigkeit, Arbeit und Erwerb; aber keineswegs das Recht auf das gleiche

Maaß des Eigenthums, auf die gleiche Thätigkeit, auf den gleichen Erfolg seiner Arbeit, den gleichen Erwerb und Ertrag derselben. Jeder hat das gleiche Recht auf Schließung einer Ehe, auf Gründung einer Familie; aber ob und mit welchem Erfolg er es auszuüben vermag, hängt nicht vom Recht und Gesetz, sondern von seiner Individualität, seinen Kräften und Mitteln, Verhältnissen und Umständen ganz ebenso ab wie die Verwirklichung seines Rechts auf Eigenthum, auf Arbeit und Erwerb. Und die gleichen Kräfte und Mittel kann wiederum kein Gesetz ihm schaffen noch garantiren.

Aus diesen einfachen Sätzen folgt mit unabweislicher Evidenz: so gewiß das Gesetz (seinem Begriffe gemäß) nur Gesetz ist, wenn es das Recht zu seinem Inhalt hat, so gewiß hat es die wesentliche Gleichheit des Rechts aller Bürger als Grundrecht anzuerkennen, als Gesetz (als positives, vom Staat garantirtes Recht) zu proclamiren. Eben damit aber ist die Gleichheit Aller vor dem Gesetz zum Gesetz erhoben. Allein soll die anerkannte Gleichheit des Rechts und die darauf basirte Gleichheit vor dem Gesetz nicht in Ungleichheit und Unrecht ausschlagen, so kann das Gesetz nicht bei der Gleichheit des Rechts stehen bleiben, sondern hat sofort auch das Maaß der Rechte und Pflichten der Einzelnen so zu normiren, wie es die Gleichheit vor dem Gesetz fordert. Es wäre das schreiendste Unrecht, von allen Staatsbürgern die gleichen Leistungen für die Erhaltung und Sicherung des Staats zu fordern, obwohl doch thatsächlich und unvermeidlich das Besitzthum, die Kraft und das Vermögen, kurz die Leistungsfähigkeit der Einzelnen höchst ungleich ist. Aber sind die Leistungen nicht die gleichen, so können auch die Rechte nicht schlechthin gleich seyn. Denn wie das Recht als solches aus der Pflicht entspringt und der Mensch nur Rechte, weil Pflichten hat, so kann auch das Maaß der Rechte (Befugnisse) nur nach dem Maaße der Pflichten und damit der Leistungen, die Jedem je nach seiner Befähigung obliegen, bemessen und bestimmt werden. Sonach kann Derjenige, der wenig oder nichts für die Erhaltung, für die Hebung der Kraft und Wohlfahrt des Staats leistet und zu leisten vermag, nicht in demselben Maaße wie Andre berechtigt seyn, an der Leitung des Staates Theil zu nehmen.

Das Hauptrecht in dieser Beziehung ist, wie gezeigt, der dem Volke zustehende Antheil an der Gesetzgebung und damit implicite und indirect an der Regierung des Staats. Es erhebt sich mithin

die viel erörterte Frage, ob an diesem Grundrechte jeder Bürger ohne Unterschied in gleichem Maaße participiren solle und dürfe. Da, gegenwärtig wenigstens, fast alle Staaten so groß und volkreich sind, daß nicht die Bürgerschaft selbst in corpore, sondern nur gewählte Vertreter (Repräsentanten, Abgeordnete des Volks) jenes Recht ausüben können, so nimmt die Frage die speciellere Form an, ob alle Bürger gleichermaßen berechtigt seyn sollen, an der Wahl dieser Vertreter ihres Rechts Theil zu nehmen, d. h. es handelt sich um die Frage nach dem Recht oder Unrecht des „allgemeinen Wahl- oder Stimmrechts." Die Frage ist, wie Jeder sieht, von eminenter Wichtigkeit, und es ist daher nicht zu verwundern, daß die politische Parteiung und damit die Leidenschaft sich ihrer bemächtigt hat und sie in ihrem Interesse auszubeuten sucht. Um so nothwendiger ist es, sie vom reinen Standpunkt des Rechts zu erörtern. (Es versteht sich indeß von selbst, daß zur Entscheidung derselben das Naturrecht nur die allgemeinen Normen an die Hand geben kann, und nicht nur die Anwendung, sondern auch die Specialisirung und die unter Umständen nothwendige Modificirung derselben dem positiven Rechte überlassen muß.)

Steht es fest, daß die Rechte nach den Pflichten und Leistungen zu bemessen sind, so folgt, daß das schlechthin gleichmaaßige, allgemeine Stimmrecht kein Recht, sondern ein Unrecht ist. Der einfachen Wahrheit dieses Satzes setzen die (demokratischen) Vertheidiger des gleichen Stimmrechts die Behauptung entgegen: die erste und höchste Pflicht jedes Bürgers sey der Schutz und die Vertheidigung des Staats gegen jeden Angriff auf seine Selbständigkeit, die Leistung des Kriegsdienstes (die Militärpflicht); wer sie erfüllt, wer das höchste Gut, Leib und Leben dem Staate zur Verfügung stelle, sey, wenn er auch sonst nichts für dessen Erhaltung und Wohlfahrt zu leisten vermöge, eben damit berechtigt, an dem höchsten und wichtigsten Rechte des Bürgers den gleichen Antheil zu haben. Der Einwand klingt sehr plausibel. Allein er berücksichtigt nicht, daß der Kriegszustand kein perennirender ist und seyn kann, daß vielmehr nach dem natürlichen und gewöhnlichen Verlauf der Dinge Jahre und Jahrzehnte (— hoffentlich in Zukunft Jahrhunderte) vergehen, in denen die Militärpflicht ohne Gefahr für Leib und Leben abgeleistet wird. Er übersieht ferner,

daß, wenn die Leistung des Kriegsdienstes zur Norm der staatlichen Rechte erhoben wird, ihr gemäß jeder kriegsuntüchtige Bürger für rechtlos erklärt und nur den Waffenfähigen das volle Stimmrecht zuerkannt werden müßte. Er läßt unbeachtet, daß der Soldat, im Kriege wie im Frieden, seinen Lebensunterhalt nicht selbst sich zu erwerben vermag, und daß mithin weder Krieg geführt noch ein stehendes Heer gehalten werden kann ohne die Steuern, welche die Besitzenden von ihrem Eigenthum und Erwerb abgeben. — Nicht also die Kriegsmacht und die Kriegspflicht, sondern die Friedensmacht und die Eigenthumspflicht bildet nach außen hin die wahre Bedingung für die Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, die wahre Stärke des Staats.

Die zweite, mehr nach innen gerichtete und darum noch schwerer wiegende Bedingung seiner Kraft und Wohlfahrt ist die intellectuelle und rechtliche Bildung seiner Bürger. Es ist ein Gemeinplatz, der auf jedem Blatte der Geschichte geschrieben steht und doch nicht oft genug wiederholt werden kann, daß keine Kriegsmacht, kein äußerer Umfang an Land und Leuten, kein Wohlstand und Reichthum groß genug ist, um den Staat vor Verfall und Untergang zu schützen, wenn die intellectuelle und ethische Bildung der Nation in Verfall geräth. Je größer und mächtiger er ist, um so mehr ist er der Gefahr des Ruins ausgesetzt, wenn der Macht und Größe nicht eine entsprechende Höhe der nationalen Bildung zur Seite steht. Nur wo sich beide die Waage halten, ist wahre Macht und Größe. — Es ist aber leider eine ebenso unzweifelhafte Thatsache, daß es noch nie gelungen ist, ein Gleichmaaß der intellectuellen und rechtlichen Bildung unter den Bürgern des Staats herzustellen, — ebenso wenig wie es gelungen ist, ein auch nur annäherndes Gleichmaaß des Besitzes und Erwerbs aller Bürger zu erreichen. Das Princip des gleichmaaßigen allgemeinen Stimmrechts ist ein Ideal, das als solches seine volle Berechtigung hat, weil es in einfacher Formel das Seynsollende, das vom Staatsrecht begrifflich Geforderte ausdrückt. Aber die Realisirung desselben hängt davon ab, ob und inwieweit das Gleichmaaß des Besitzes und der Bildung im Staat verwirklicht ist. So lange diese beiden Factoren der Kraft und Wohlfahrt desselben in schroffer Ungleichheit unter den Bürgern

vertheilt erscheinen, bleibt das gleiche Stimmrecht ein Unrecht, und kann daher dem Staate nur zum Verderben gereichen. Denn es leuchtet ein, daß, wo die Besitzlosen und Ungebildeten die Majorität der Staatsbürger bilden und das gleichmaaßige allgemeine Stimmrecht gilt, die Gesetzgebung und damit implicite die Regierung des Staats dem rohen Unverstande und der rohen Gier nach Besitz und Genuß preisgegeben ist. —

Allein andrerseits kann und darf keinem Bürger, so wenig er auch leiste, das Stimmrecht ganz entzogen werden; nur diejenigen, welche schlechthin nichts zur Erhaltung des Staats leisten, weil sie nicht einmal sich selbst erhalten können, sondern vom Staate erhalten werden müssen, die sogenannten Almosengenossen, so wie diejenigen, welche durch gemeine Verbrechen einen völligen Mangel an aller rechtlichen Gesinnung und ethischen Bildung bekunden, sind schlechthin auszuschließen. Mit andern Worten: nicht das allgemeine, sondern das schlechthin gleichmaaßige allgemeine Stimmrecht ist zu verwerfen. Eben damit aber, mit den beiden Bestimmungen: Allgemein und doch nicht gleichen Maaßes, entspringt die Schwierigkeit, welche die Frage der Stimmberechtigung im Grunde erst zur Frage macht. Das Stimmrecht soll danach zwar allen (vollgültigen) Bürgern, aber jedem nur nach dem Maaße seiner Leistungen, des Besitzes und der Bildung, zu Theil werden. Allein das Stimmrecht läßt sich, unmittelbar wenigstens, nicht halbiren, vierteln, zehnteln: wer einmal mitzustimmen hat, von dessen Votum läßt sich nichts abziehen; es muß ganz oder gar nicht gelten. Hier liegt das Problem, das die Weisheit des Gesetzgebers zu lösen hat. Die Lösung, die man ihm gemeinhin gegeben, besteht in der Einführung eines sogenannten Census, d. h. in der gesetzlichen Bestimmung, daß nur derjenige, der mindestens so und soviel Steuern zahlt, mitzustimmen habe. Allein abgesehen davon, daß das Gesetz den zweiten Factor, die intellectuelle und rechtliche Bildung, ganz außer Acht läßt, begeht es das offenbare Unrecht, daß es alle diejenigen, deren Steuerbetrag den Census nicht erreicht, des Stimmrechts beraubt, also in Wahrheit das allgemeine Stimmrecht verneint und verleugnet. — Ein anderer Ausweg, den man neuerdings eingeschlagen, scheint den Forderungen, um die es sich handelt, besser zu entsprechen, indem er die anscheinend unmögliche Abmessung und Theilung des

Stimmrechts doch ermöglicht. Er beruht auf dem sogenannten Dreiklassen-System, d. h. in der Einführung der indirecten Wahl der Volksvertreter durch gewählte Wahlmänner und der Eintheilung der Urwähler in mehrere Klassen nach dem Maaße der von ihnen gezahlten Steuerquote. Obwohl das danach entworfene Wahlgesetz jeden (vollgültigen) Bürger, auch den Besitzlosen, der gar keine (directen) Steuern zahlt, als wahlberechtigt anerkennt, so verwerfen es doch die (demokratischen) Wortführer des allgemeinen Stimmrechts, weil sie unter dem allgemeinen stets stillschweigend das gleiche Wahlrecht verstehen, als sey es selbstverständlich, daß Allgemeinheit und (quantitative) Gleichheit identische Begriffe seyen und daß jedem Bürger das gleiche Maaß des Rechts oder wenigstens des politischen Rechts gebühre. Von dieser — keineswegs allgemeinen, sondern nur demokratischen — Selbstverständlichkeit weiß allerdings das Klassensystem der indirecten Wahl nichts, indem nach ihm die letzte (dritte) Klasse der Urwähler, obwohl sie an Zahl — wegen der großen Masse der Besitzlosen und Unbemittelten — die der höheren Klassen bei Weitem überwiegt, doch nur die gleiche Anzahl von Wahlmännern zu wählen, und somit die Stimme jedes einzelnen Wählers einen weit geringeren Werth hat als in den höheren Klassen, — ein Werthunterschied, der auch in dem Verhältniß der zweiten zur ersten Klasse, wenn auch in geringerem Grade, sich geltend macht. Man hat daher das System, das bekanntlich in mehreren Staaten gesetzlich besteht, zu discreditiren gesucht, indem man ihm vorwirft: es mache den bloßen äußern Besitz zur maaßgebenden Norm der Wahlbefähigung, und setze damit den ersten, viel gewichtigeren Factor der Kraft und Wohlfahrt des Staats und das erste, nothwendigste Erforderniß des Gesetzgebers, die intellectuelle, rechtliche, politische Bildung, zur zufälligen Nebensache, das höchste und bedeutendste Recht des Bürgers zum bloßen Anhängsel des Eigenthumsrechts herab, als ob der reiche Dummkopf, der blasirte Wüstling, der Geld schneidende Wucherer und Speculant politisch befähigter sey als der schlichte, aber praktisch verständige, rechtliche Handwerksmann. Und allerdings, so lange das Eigenthums- und Erwerbsrecht nicht richtiger und rechtlicher als bisher geordnet ist, so lange es noch vielfach unmöglich ist, trotz angestrengter Kraft und Thätigkeit zu entsprechendem Besitz zu gelangen, während der

blinde Zufall einer Erbschaft den Wähler aus der letzten in die erste Klasse zu heben vermag, involvirt das Princip des Klassensystems eine Ungerechtigkeit. Und wenn und weil es den allerdings wichtigsten Factor des Staatswohls, das Erforderniß der geistigen Bildung, nicht genügend zur Geltung kommen läßt, leidet es an einer Einseitigkeit, die wiederum zur Ungerechtigkeit ausschlägt. Es ist zwar richtig, daß wer seine Thätigkeit vorzugsweise auf Erwerb, auf Besitz und Reichthum richtet, seine intellectuelle Befähigung eben damit erweist, daß er Besitz erwirbt und ihn sich zu erhalten versteht, — ein Satz, der dem Principe des Census wie der Klassentheilung einigermaßen zur Rechtfertigung gereicht. Aber der Satz gilt nur, wo der Besitz ein selbsterworbener ist und die Erhaltung desselben eine selbständige Thätigkeit fordert. Und außerdem wird derjenige, der vorzugsweise nach geistiger Bildung strebt und dem Gebiete geistiger Thätigkeit, der Rechtspflege, der Staats- und Gemeindeverwaltung, der Schule und Kirche, der Wissenschaft und Kunst ꝛc., seine Arbeitskraft widmet, keineswegs immer zu entsprechendem Steuervermögen gelangen. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß eine beträchtliche Anzahl solcher Personen gerade die letzte Klasse der Urwähler füllen helfen, weil sie oft weniger besitzen als der arbeitsame Handwerker. An diesem Punkte also muß das Klassenwahlsystem reformirt und Abhülfe geschafft werden. Wie die Abhülfe zu beschaffen sey, nach welcher Norm die Gebildeten von den Ungebildeten zu scheiden, in welche Klasse, ob in eine neue, besondre, oder in eine und in welche der nach der Steuerquote abgestuften Klassen die (unbemittelten) Gebildeten einzuordnen seyen, diese schwierige Frage zu lösen, ist der particularen Gesetzgebung der verschiedenen Staaten zu überlassen, weil die Entscheidung derselben von den anderweitigen Einrichtungen des Staats wie von den besondern Verhältnissen und Zuständen, kurz von Erwägungen abhängt, die aus dem praktischen Leben, aus dem Gebiet der Thatsachen, zu schöpfen sind. Das Naturrecht kann nur die Principien aufstellen und thut schon mehr als seine Pflicht ist, wenn es zu zeigen sucht, welche von den bestehenden Gesetzen und Institutionen den dargelegten Principien noch am besten entsprechen. Den Zwiespalt der Meinungen, der Interessen und Bedürfnisse endgültig zu schlichten, kann nicht seine Aufgabe seyn, weil er nur durch den Fort-

schritt in der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns der Völker sich lösen läßt.

Eine zweite Frage, die ebenso vielfach erörtert und umstritten worden, ist dagegen im Grunde keine Frage. Es ist keine Frage, daß nur die geheime Abstimmung bei der Wahl der Volksvertreter dem Rechte der Einzelnen wie dem Interesse des Staats entspricht. Denn es ist das Recht, weil die Pflicht des Bürgers, in völlig freier Wahl nach eignem Urtheil und Ermessen demjenigen seine Stimme zu geben, welchen er nach bestem Wissen und Gewissen für den geeignetsten und befähigtsten zum Amt eines Volksvertreters (Wahlmanns) erachtet. Und mithin ist es eine Forderung des Rechts, daß das Gesetz alle Hemmungen und Hindernisse der vollen Freiheit der Wahl soweit wie möglich beseitige. Das Haupthinderniß derselben bei einem Acte, in welchen die politische Parteiung sich einzumischen pflegt und bei welchem es um Persönlichkeiten und persönliche Beziehungen sich handelt, ist der bei der öffentlichen Abstimmung unvermeidlich sich geltend machende Einfluß persönlicher Verhältnisse, die Berücksichtigung persönlicher Beziehungen und Verbindungen. Der Einwand, daß die große Masse der Menschen beeinflußt seyn wolle und beeinflußt werden müsse, weil ihnen jede Selbständigkeit und uninteressirte Objectivität des Urtheils abgehe, ist nur ein verkappter Angriff auf das Recht der Betheiligung des Volks an der Gesetzgebung und damit auf die sogenannten constitutionellen (freien) Verfassungen. Denn wäre der Einwand begründet, so wäre jede constitutionelle Verfassung und damit der Rechtsstaat unmöglich, weil nothwendig zum Verderben des Volks gereichend, und der Absolutismus, d. h. die unbeschränkte, despotische, willkürliche Macht der wie auch immer zur Regierung gelangten Herrscher behielte Recht, — d. h. Recht wäre die Gewalt und Willkür. Glücklicher Weise indeß beseitigt der Einwand sich selbst, da er nicht anzugeben weiß, wer den nöthigen und nicht bloß nöthigen, sondern auch guten Einfluß auf die Masse des Volks ausüben solle, noch wie die Männer des selbständigen, objectiven Urtheils, denen der Einfluß und damit der Antheil an der Gesetzgebung und Regierung gebühre und die nun einmal thatsächlich nicht bloß auf dem Throne noch bloß innerhalb der sogenannten Aristokratie geboren werden, aus der Menge der Prätendenten

herauszufinden seyen. Außerdem schneidet ja die geheime Abstimmung keineswegs alle und jede Beeinflussung ab, sondern hindert nur, daß der Wähler nicht durch persönliche Rücksichten verleitet werde, wider seine eigne Ueberzeugung, wider besseres Wissen und Gewissen zu stimmen.

Weniger streitig, obwohl noch keineswegs entschieden, ist der dritte Punkt, der bei der gesetzlichen Feststellung des Antheils der Bürger an der Gesetzgebung in Betracht kommt, die Frage, ob der sogenannte gesetzgebende Körper, d. h. die Gesammtheit der Volksrepräsentanten, nur Ein Ganzes bilden, oder in zwei besondre, selbständig berathende und beschließende Körperschaften gegliedert werden solle, — die Frage nach dem Ein- oder Zweikammer-System. Es leuchtet ein, daß vom reinen Standpunkt des Rechts diese Frage sich nicht entscheiden läßt. Das Staatsrecht und der Rechtsstaat fordert nur die gesetzlich geregelte, mittel- oder unmittelbare Betheiligung des Volkes an der Gesetzgebung. Wie dieselbe formell zu regeln sey, ist keine Frage des Rechts, sondern der gegebenen Verhältnisse und Umstände, der praktischen Zweckmäßigkeit und Ausführbarkeit. Für kleine Staaten mit einfachen Lebensbedingungen, bestimmter Gliederung der Stände, festen Beziehungen nach außen, mag immerhin Eine Kammer genügen. Im Allgemeinen indeß hat sich die Praxis aus Gründen der Zweckmäßigkeit für das Zweikammer-System entschieden, selbst bei republikanischer Verfassung des Staats, wie die Republiken von Athen, Rom, Nordamerika ꝛc. beweisen. Die Gründe dafür sind theils psychologischer Natur, theils liegen sie, wo Volk und Staat eine größere Ausdehnung gewonnen, unmittelbar in dem Volks- und Staatswesen selbst. Um einerseits vor unberechenbaren Nachtheilen, die aus unbesonnenen, unter dem Einfluß der Parteileidenschaft, zufällig erregter stürmischer Gefühle und Affecte, aufgestachelter persönlicher Interessen, persönlicher Sympathieen und Antipathieen ꝛc. gefaßten Beschlüssen entspringen, vorzubeugen, wird es zweckmäßig seyn, die Entscheidung der Sache noch von der Erwägung und Beschlußfassung einer zweiten gesetzgebenden Körperschaft abhängig zu machen. Andrerseits begegnen sich in einem großen Volks- und Staatswesen mit den gleichen, allgemeinen, jeden Bürger betreffenden Interessen besondre Verhältnisse, Situationen, Gesichtspunkte und Urtheilsmotive, die nicht dem

Ganzen des Staats als solchem, sondern nur einzelnen Stämmen oder Provinzen, den Städten gegenüber der Landschaft, den verschiedenen Ständen und Klassen gegeneinander, gemeinsam sind und dennoch so viel wie möglich berücksichtigt werden müssen, wenn das Ganze wahrhaft gedeihen soll. Es wird daher zweckmäßig seyn, diesen Sonderinteressen eine gesonderte Vertretung in einer zweiten gesetzgebenden Körperschaft zu gewähren, damit sie sich unter einander ausgleichen und die obwaltenden Conflicte lösen können. Sollen aber diese Vortheile des Zweikammer-Systems erreichbar seyn, so dürfen die beiden gesetzgebenden Körperschaften nicht nach demselben Principe, auf dieselbe Weise, aus denselben Elementen zusammengesetzt seyn, weil sonst zu erwarten steht, daß sie auch von denselben Gefühlen und Affecten sich hinreißen, von denselben Interessen und Urtheilsmotiven sich leiten lassen werden. Hier liegt die Schwierigkeit, die der Durchführung des Zweikammersystems entgegentritt. Es fragt sich, nach welcher Norm und auf welche Weise die beiden Kammern geschieden, in welches Verhältniß zu einander sie gestellt werden sollen, ohne der Differenz die Einheit, den Interessen der Theile das Interesse des Ganzen preiszugeben. Die Entscheidung der Frage nach Maaßgabe derjenigen Motive, welche die gegebenen historischen Verhältnisse und Zustände darbieten, — eine Lösung, die aus nahe liegenden Gründen sich am meisten empfiehlt, — ist nicht überall möglich, weil die Umstände und Verhältnisse nicht überall so günstig liegen (wie z. B. in England), daß sie einen genügend festen Halt- und Stützpunkt gewähren. Es ist allerdings wünschenswerth, daß der eine Körper „nach den Elementen, die ihn bilden, die Ruhe und Reife der den vernünftigen Bestand vertretenden Gesinnung, der andere den erfinderischen Trieb fortschreitender Bewegung darstelle" (Trendelenburg). Aber wo ist jene Ruhe und Reife, wo dieser Trieb fortschreitender und doch nicht sich überstürzender Bewegung zu finden? Es ist ein beliebtes Auskunftsmittel, den einen Körper aus den sogenannten aristokratischen, den andern aus den demokratischen Elementen des Volks sich bilden zu lassen. Aber die Auskunft ist nur anwendbar, wo eine wahrhaft aristokratische, durch Reichthum, Bildung und Gesinnung hervorragende Aristokratie sich findet, oder was dasselbe ist, wo das gentilicische Recht (s. oben S. 311 f.) als Sonderrecht noch im

Rechtsbewußtseyn des Volks fortlebt, noch nicht vom allgemeinen Volksrecht überwältigt und verschlungen ist; — und eine Aristokratie neu zu schaffen, ist im höchsten Grade schwierig, wenn nicht unmöglich. Das natürlichste, in jedem größeren Staatswesen selbst liegende Theilungsprincip, das im Wesentlichen dasselbe leisten wird wie die Unterscheidung der aristokratischen und demokratischen Elemente, ist daher: den einen gesetzgebenden Körper als Repräsentanten des ganzen Volks, aller Bürger als Staatsbürger, den andern als Vertreter der gegebenen Theile, der verschiedenen Stämme und Provinzen, Städte und Landschaften, Klassen und Stände*) zu fassen, und danach Wahlrecht und Wahlmodus zu bestimmen. Das Wahlrecht zur Kammer der Gemein- und Gesammtrepräsentanten würde demgemäß ein im obigen Sinne allgemeines seyn müssen; das Wahlrecht zur Kammer der Sonderrepräsentanten dagegen würde den gesetzlichen Vertretern der verschiedenen Kreise, den Provinzialständen, den Magistraten der Städte, den Vorständen der landwirthschaftlichen Verbände (Oekonomie-Collegien), den Handels- und Gewerbekammern, den Universitäts- und Schuldirectionen, den Kreis- und Provinzial-Synoden zu verleihen seyn und die Wahl nur auf Mitglieder dieser verschiedenen Wahlkörper fallen dürfen. Von selbst würden dann in dem ersten gesetzgebenden Körper vorwiegend die demokratischen, im zweiten vorwiegend die aristokratischen Elemente des Volks sich sammeln. Denn dort würden die die Massen bewegenden, allgemeinen Interessen, Strömungen, Tendenzen des Volks und Zeitalters das Uebergewicht behaupten und die Wahl auf die Wortführer derselben lenken; hier dagegen würden die ververschiedenen Wahlkörper, deren Mitglieder als solche sich persönlich kennen, nur die hervorragendsten, befähigtsten, einflußreichsten, also die ἄριστοι ihres Kreises zu Repräsentanten wählen, und

*) Stände und Klassen giebt es in jedem Staate rechts- und naturgemäß nur drei, nicht mehr und nicht weniger. Denn sie bilden sich von selbst 1. aus solchen, die ihren Stand (ihre Basis, ihre Subsistenz) im Grundbesitz oder unbeweglichen Vermögen, 2. aus solchen, die ihn im beweglichen Vermögen, im Erwerb durch Arbeit ꝛc., und 3. aus denen, die ihn in ihrer geistigen Bildung und deren Verwerthung haben. Einen vierten Stand, den sogenannten Wehrstand, soll und darf es nicht geben, weil zum Schutz und zur Vertheidigung des Staats jeder Bürger gleichmäßig verpflichtet ist. —

der so gebildete gesetzgebende Körper würde daher die drei Formen der Aristokratie, die Aristokratie der Geburt, des Besitzes und des Geistes, je nach dem Grade ihrer Kraft und Bedeutung für das Staatswesen, in sich befassen. — Das Bedenken, das diesem Differenzirungsprincip entgegensteht, liegt in der Schwierigkeit einer richtigen, den Verhältnissen entsprechenden Sonderung der wahlberechtigten Glieder des Staats und einer angemessenen Constituirung der Wahlkörper, insbesondere desjenigen, der die Aristokratie des Geistes, die Kraft der intellectuellen Bildung, und damit die hochwichtigen Elemente des Staatslebens, die Schule (im weitern Sinne) und die Kirche, zu vertreten berufen ist. Die Lösung dieser rein praktischen, durch die gegebenen besondern Verhältnisse hier erhöhten, dort verminderten Schwierigkeit ist den Gesetzgebungen der einzelnen Staaten zu überlassen. Das Naturrecht hat nur anzudeuten, auf welchem Wege die allgemeine Frage nach der Wahl und Zusammenordnung der Repräsentanten des Volks ihre geeignetste Lösung finden dürfte. —

Der wichtigste Antheil des Volks an der Gesetzgebung besteht der Natur der Sache nach in dem Rechte der Bewilligung der Steuern und Ausgaben des Staats. Denn da die Existenz des Staats, die Aufrechterhaltung aller Staatsinstitutionen, der Rechtspflege, der Regierung und Administration, des Kriegsheeres ꝛc. darauf beruht, daß ihm vom Volke die Mittel seiner Selbsterhaltung und Selbstbehauptung gewährt werden, so folgt es aus dem Begriff des Rechtsstaats, daß jeder Bürger verpflichtet ist, nach dem Maaße seines Vermögens zur Erhaltung des Staats beizutragen, aber auch, daß diese Verpflichtung *gesetzlich* festgestellt und geregelt werde. Wie überhaupt kein Gesetz, so ist am wenigsten das Steuergesetz dem freien Ermessen und Beschlusse der Regierung anheimzugeben, da sie aus naheliegenden — und von ihrem Standpunkt nicht nothwendig unberechtigten — Gründen ein Interesse an der Erhöhung der Steuern hat; denn je reicher die Mittel fließen, desto leichter und besser läßt sich regieren. Da die Bedürfnisse des Staats nach Zeit und Umständen wechseln, so ist alljährlich (oder doch in kurz bemessenen Zeiträumen) die Höhe der Steuern und Staatsausgaben wie ihre Vertheilung nach Gegenständen und Zwecken durch ein besonderes von der Regierung beantragtes und von der Volksvertretung (in beiden Kammern) genehmigtes Gesetz festzustellen. Die Regierung ist an das vereinbarte Gesetz ebenso

ſtreng gebunden wie der beſteuerte Bürger. Die Erhebung einer nicht bewilligten oder Erhöhung einer bewilligten Steuer, wie die Verwendung von Mitteln zu andern als den vorgeſchriebenen Zwecken ſeitens der Regierung iſt rechtlich ungültig, weil wider das Geſetz, und bedarf daher der Rechtfertigung vor und der nachträglichen Genehmigung ſeitens der Volksvertretung. Wird letztere verſagt, ſo ſind die Maaßnahmen der Regierung rückgängig zu machen, reſp. die der Geſetzesverletzung ſchuldigen Regierungsbeamten (Miniſter) zur Verantwortung zu ziehen. — Andrerſeits verſteht es ſich von ſelbſt: ſo gewiß jeder Bürger verpflichtet iſt zur Subſiſtenz des Staats das Seinige beizutragen, ſo gewiß darf die Volksvertretung die nothwendigen Mittel zur Erhaltung und Verwaltung des Staats keiner geſetzlich beſtehenden Regierung verweigern. Der Mißbrauch des Steuerbewilligungsrechts (das freilich eo ipso das Recht der Nichtbewilligung involvirt) zu dem Zwecke, eine der Volksvertretung mißliebige Regierung zu ſtürzen, iſt mehr als ein Mißbrauch: es iſt eine Verletzung des Staatsrechts, ein Unrecht. Aber ebenſo leuchtet von ſelbſt ein, daß die Regierung wohlthun wird, dem entſchiedenen, in wiederholten Wahlen ausgeſprochenen Willen des Volks nachzugeben, oder abzudanken. Es iſt die Aufgabe der Lenker des Staats, das Zeugniß ihrer Kraft und Weisheit, nicht den Willen des Volkes zu brechen, um den ihrigen (vielleicht beſſeren) durchzuſetzen, ſondern ihn zu leiten und mit dem ihrigen in Einklang zu bringen, ſo daß das Volk nur thut was es ſelbſt im Grunde (unklar, unbewußt) gewollt hat, und eben damit nur ausführt, was ſie mit Bewußtſeyn wollten. Denn es kann nicht oft genug wiederholt werden: nur in der lebendigen Wechſelwirkung zwiſchen den Helden und Weiſen des Volks und dem Volke ſelbſt entwickelt und erhöht ſich in naturgemäßem Fortſchritt das nationale Rechtsbewußtſeyn, das Ethos der Menſchheit, das wahre Wohl der Völker und Staaten. —

Die Regierung, weil ſie die Pflicht und das Recht hat, die Staatsordnung aufrecht zu erhalten und durch ihre Verwaltung die Kraft und Wohlfahrt des Staats zu fördern, iſt eben darum verpflichtet und vermöge ihres Ueberblicks über das Ganze wie über die Zuſtände, Verhältniſſe und Bedürfniſſe der Theile am beſten befähigt, nicht nur das Steuergeſetz, ſondern alle Geſetze nach Inhalt und Form zu entwerfen und den Vertretern des Volks zur

Berathung und Beschlußfassung vorzulegen. Nur darf diese Pflicht und dies Recht nicht dahin ausgedehnt werden, daß der Volksvertretung die sogenannte Initiative zu Gesetzesvorlagen, d. h. die Befugniß, die Erlassung neuer oder Abänderung bestehender Gesetze zu beantragen, abgesprochen werde. Diese Befugniß folgt unmittelbar aus dem Wesen und Zwecke der Volksvertretung, aus der Pflicht und dem Rechte der Betheiligung des Volks an der Gesetzgebung. Sie ist daher staatsgrundgesetzlich als ein der Volksvertretung zustehendes Recht anzuerkennen.

Die so dem Begriffe des Staatsrechts gemäß durch das Staatsgrundgesetz geordnete Gesetzgebung hat nun aber keineswegs die Rechte des Menschen und Bürgers erst zu schaffen, — wie der juristische Unverstand noch immer behauptet, — sondern sie nur aus allgemein menschlichen in bürgerliche Rechte und Pflichten umzusetzen, d. h. ihnen durch die aufgerichtete, von der Macht des Staats getragene Herrschaft des Gesetzes die Garantie ihrer freien, sichern, ungeschmälerten Ausübung zu gewähren. Der Staat macht nicht Rechte, sondern nur Gesetze; und das Gesetz hat seine wahre innere Gesetzeskraft nur in dem ewigen, an und durch sich selbst bestehenden Rechte, das seinen Inhalt bildet und das der Staat nur in die Form des Gesetzes bringt, indem er die Geltung und Verwirklichung desselben gewährleistet. Diese Gewähr jedem an sich bestehenden, weil im Wesen des Menschen gegründeten, ihm angeborenen Rechte im vollen Umfange zu leisten, ist dem einzelnen Bürger gegenüber die erste fundamentale Pflicht und damit Befugniß des Staats; denn er ist eben selbst nur die verwirklichte Herrschaft des Gesetzes, er steht und fällt mit ihr. Und demgemäß ist nicht nur diese Befugniß und Verpflichtung, eben weil sie Grundlegender, ihre Nichterfüllung Grundstürzender Natur ist, im Staatsgrundgesetz nothwendig anzuerkennen, sondern auch die Rechte selbst, deren Gewähr der Staat übernimmt, sind im Staatsgrundgesetze als unverbrüchliche Normen der Gesetzgebung und Regierung ausdrücklich aufzuführen.

Das erste dieser Rechte ist das Recht der Unverletzlichkeit von Leib und Leben jedes Bürgers. Denn wie der Staat nur in und aus seinen Bürgern besteht, so ist das Leben seiner Bürger sein eignes; und mithin hat er dafür einzustehen, daß Leib und Leben jedes Bürgers wie überhaupt jedes Menschen, der unter seinen

Schutz, unter die Herrschaft des Gesetzes sich stellt, auch von ihm geschützt werde. Der Mord eines Bürgers, die Verletzung oder Beschädigung seines Leibes, ist daher nicht nur die Schuld des Thäters, sondern mittelbar auch die Schuld des Staats, eine Verschuldung der gesammten Bürgerschaft. Denn alle haben die gleiche Pflicht zur Aufrechterhaltung der Herrschaft des Gesetzes und damit zur Verhütung jeder That, die sich gegen sie auflehnt. Das Verbrechen wird so gut wie unmöglich, weil seine Impulse und Motive schwinden, wenn jeder Bürger in dieser Beziehung seine Pflicht thut, und demgemäß mit allen Kräften und Mitteln dazu mitwirkt, daß Achtung vor dem Gesetz, rechtliche Gesinnung und Pflichterfüllung zum Gemeingute des Volks werde. Dies Bewußtseyn der Mitverschuldung und folglich der Mitverhaftung Aller bei der Schuld des Einzelnen zu wecken und wach zu erhalten, ist eine jener inneren, im Grunde und Wesen des Rechtsstaats liegenden Lebensbedingungen seines Bestandes, eine jener Grundlegenden Pflichten nicht nur der Regierung, sondern jedes Bürgers, welche, eben weil sie in der Tiefe des Grundes und nicht handgreiflich zu Tage liegt, so oft übersehen wird. So weit daher auch noch die gegenwärtige Rechts- und Staatsbildung von dem allgemeinen Anerkenntniß jener Mitverschuldung und Mitverhaftung entfernt seyn möge, so besteht sie doch zu Recht. Und daraus folgt unabweislich daß, wenn der Mörder, der Beschädiger von Leib und Leben eines Bürgers nicht zu entdecken oder nicht im Stande ist, aus eignen Mitteln den angerichteten Schaden zu vergüten, die Familie des Getödteten zu ernähren, die Heilungs- und Verpflegungskosten des Verwundeten zu erstatten ꝛc., der Staat ins Mittel zu treten und diese Verbindlichkeiten des Verbrechers zu übernehmen hat. Die Gewährleistung der Rechte der Bürger durch den Staat wird zur leeren Phrase, wenn sie nicht diese Folge hat. Würde diese Staatspflicht gesetzlich anerkannt, so würde das Gesetz zugleich zum Pädagogen werden und den Bürgern durch das wachgerufene eigene Interesse die Pflicht einschärfen, daß jeder an seinem Theile für die Integrität von Recht und Gesetz, für die Verhütung von Verbrechen Sorge zu tragen habe.

Ebenso ist der Staat als die Totalität der Bürger der alleinige Eigenthümer, und als die verwirklichte Herrschaft des Gesetzes der alleinige rechtskräftige, weil rechtsmächtige Besitzer alles Eigenthums.

Und als solcher hat er das zweite allgemeine Grundrecht jedem seiner Bürger wie jedem seiner Schutzbefohlenen zu gewährleisten, d. h. dafür einzustehen, daß keinem Bürger sein Eigenthum geraubt, gestohlen, beschädigt oder verkümmert werde. Auch hier wiederum involvirt die Verschuldung des Thäters eine Mitschuld des Staats und der ganzen Bürgerschaft. Auch hier also ist die Consequenz dieselbe: ist der Thäter nicht zu ermitteln oder vermag er das geraubte, gestohlene, beschädigte Eigenthum nicht wiederzuerstatten noch zu ersetzen, so hat der Staat (resp. die Gemeinde) den Eigenthümer zu entschädigen, vorausgesetzt daß letzterer Alles, was Um- und Vorsicht von einem ordentlichen Hausvater fordert, gethan hat, um sein Eigenthum zu schützen. — Schon um dieser Pflicht, die für alle gewährleisteten Rechte gilt, zu genügen, muß der Staat für sich selbst Eigenthum besitzen. Außerdem sind die öffentlichen Wege, Straßen, Plätze, die Flüsse, die Ströme und, bis zu einer gewissen Gränze, das Meer, Staats- (resp. Gemeinde-) Eigenthum oder zum Eigenthum des Staats zu machen. Der Staat hat um des nothwendigen Verkehrs der Bürger willen die Land- und Wasserstraßen zu erhalten, zu reguliren und wo es nöthig ist, neue anzulegen, das dazu erforderliche Terrain gegen gesetzlich festzustellende Entschädigung des Eigenthümers (Expropriations-Gesetz) sich anzueignen, und nur aus Gründen der Staatswohlfahrt unter bestimmten Bedingungen und sorgfältiger Beaufsichtigung ist Privatpersonen dies Recht des Staates zu concediren. Ebenso sind die Gebäude, deren die Geschäftsführung des Staats, Regierung, Administration, Justizpflege ꝛc., kurz die verschiedenen sogenannten Ministerien benöthigt sind, so wie Befestigungen und Schutzwehren, welche die Vertheidigung des Lebens und Eigenthums seiner Bürger gegen kriegerische Angriffe andrer Staaten wie gegen die feindlichen Gewalten der Natur fordert, Staatseigenthum, vom Staate zu erhalten und wo es nöthig ist, zu erweitern oder neu herzustellen. — Ob der Staat wohlthut, durch Erwerb und Bewirthschaftung von Grundeigenthum (Domänen), durch Beschlagnahme bestimmter Productionszweige (Regalien — Monopole), durch Ansammlung eines sogenannten Staatsschatzes ꝛc. als Privat-Eigenthümer mit seinen Bürgern in Concurrenz zu treten, ist eine so durchaus praktische Frage, daß sie von allgemeinen Gesichtspunkten des Rechts und der Staatswohlfahrt (Politik) sich nicht entscheiden läßt. (Nur von einzelnen

Regalien, insbesondere dem Münz- und Postregal, leuchtet die Nothwendigkeit einer solchen Beschlagnahme seitens des Staats unmittelbar ein.)

Dagegen versteht es sich von selbst, daß der Staat, eben weil er als die Gemeinde sämmtlicher Bürger der alleinige rechtskräftige Eigenthümer ist, auch wie jeder gute Hausvater verpflichtet ist, durch zweckmäßige Gesetze und Verordnungen, durch eine strenge gewissenhafte Administration, durch prompte Rechtspflege ꝛc. nicht nur für die Erhaltung und Sicherheit, sondern auch für die Mehrung und höhere Verwerthung des Besitzes seiner Bürger Sorge zu tragen. Welche Mittel zu diesem Zwecke die geeignetsten seyen, ob Parcellirung oder Consolidirung des Grundbesitzes der Landwirthschaft förderlicher sey, wie weit die Ausrottung von Waldungen zu gestatten oder zu hemmen, ob zum Besten des Ganzen dieser Productionszweig durch Aufhebung oder Erniedrigung der auf ihm lastenden Steuern zu heben, jener durch Auferlegung oder Erhöhung derselben herabzudrücken sey; wie der übermäßigen Anhäufung des Besitzes in wenigen Händen, der Verarmung der Massen, dem Conflicte zwischen Capital und Arbeit am besten vorgebeugt werde; — diese und ähnliche Fragen hat die Wissenschaft der National-Oekonomie zu erörtern und dabei nicht nur die volkswirthschaftlichen, sondern ebenso genau und sorgfältig die politischen und ethischen Gesichtspunkte zu beobachten. Den gewonnenen Ergebnissen derselben gemäß, wird eine erleuchtete Regierung durch Vorlage entsprechender Gesetze und Erlaß zweckmäßiger Verordnungen die einzelnen Fragen zum Austrag zu bringen haben. Vom naturrechtlichen Standpunkte über dergleichen Dinge allgemeine normative Grundsätze aufzustellen, ist einerseits ein vergebliches Bemühen, weil für die Lösung so eminent praktischer Fragen keine allgemeinen Principien sich aufstellen lassen, andrerseits ein Uebergriff des Naturrechts in Gebiete und Angelegenheiten, von denen es nichts versteht. Das Recht fordert ebenso entschieden die Freiheit des einzelnen Bürgers in der Disposition über sein Eigenthum und seine producirende Thätigkeit, wie die Beschränkung dieser Freiheit im Interesse der Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen. Wie diese Gegensätze, die selbst theoretisch nur scheinbar sich widersprechen — weil ja die Wohlfahrt des Ganzen zugleich die jedes Einzelnen bedingt und involvirt, — praktisch am besten zu vermitteln seyen, hängt von den gegebenen Lebensbe-

dingungen, Verhältnissen und Zuständen der Einzelstaaten nach innen und außen ab, und kann daher auch nur von den Regierungen und den gesetzgebenden Gewalten der einzelnen Staaten entschieden werden.

Wie Leib und Leben, Besitz und Eigenthum, so hat der Staat 3) auch die persönliche Freiheit, d. h. die freie Thätigkeit, die im Vertragsrechte ihren juristischen Ausdruck erhält, allen seinen Bürgern und Schutzbefohlenen zu garantiren. Nur wenn und so weit diese Gewährleistung nicht bloß im Staatsgrundgesetz anerkannt, sondern Thatsache ist, hat der Staat reale Existenz; denn er ist eben seinem Wesen nach nur die verwirklichte Freiheit, das durch die Herrschaft des Gesetzes sanctionirte und realisirte Recht der freien Thätigkeit, weil unter diesem Rechte das Recht auf Leib und Leben wie das Eigenthumsrecht insofern mit befaßt sind, als durch Verletzung des Rechts der freien Thätigkeit das eine wie das andere dieser beiden Grundrechte, und umgekehrt durch Verletzung dieser das Recht der freien Thätigkeit mit verletzt ist. Der Staat hat mithin dafür einzustehen, daß keinem Bürger Zwang angethan, keiner seiner persönlichen Freiheit beraubt, keiner anders als auf Grund des Gesetzes (durch die dazu befugten Gerichts- und Polizeibeamten) verhaftet, unter keiner Form, weder totale noch partielle, Sklaverei (Leibeigenschaft) geduldet werde. Geschehen demnach innerhalb seiner Gränzen solche verbrecherische Handlungen, so folgt wiederum, daß, wenn der Thäter nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann oder außer Stande ist, dem Verletzten Verlust und Nachtheil zu vergüten, der Staat (resp. die Gemeinde) den Schadenserſatz zu übernehmen hat.

Die freie Thätigkeit der Einzelnen äußert sich naturgemäß vorzugsweise in Werken und Handlungen, die auf die Beschaffung der Lebensbedürfnisse, Lebensbequemlichkeiten und Lebensgenüsse, auf Erwerb, Vermehrung und höhere Verwerthung des Eigenthums durch Bearbeitung des Bodens, Ausbeutung und Verwerthung der Naturerzeugnisse, Hülfs- und Dienstleistung aller Art, Anfertigung von Hand- und Kunstwerken, Kauf und Verkauf (Handel) ꝛc. gerichtet sind. Der Staat ist daher verpflichtet, diese verschiedenen Erwerbszweige nicht nur durch angemessene, dem Rechte wie ihrer Natur entsprechende Gesetze zu regeln und sicher zu stellen, sondern auch durch zweckmäßige Anordnungen (Vermehrung der Verkehrs-

mittel, Anlegung von Straßen und Canälen, Vorkehrungen gegen die Gefahr hemmender und zerstörender Naturereignisse, Belohnung gemeinnütziger Erfindungen, Unterstützung bedeutender, dem Gemeinwohl dienender Unternehmungen ꝛc.) zu fördern. Je höher in ihm die Civilisation, die Bevölkerung, der Wohlstand oder, was dasselbe ist, die Vermehrung der Lebensbedürfnisse und Lebensbequemlichkeiten, und damit die Erwerbsthätigkeit in allen Zweigen, der Handel und Verkehr nach innen und außen, sich steigern, desto mehr wird die Gesetzgebung auf die sich complicirenden Verhältnisse und Beziehungen eingehen und damit mehr und mehr sich specialisiren müssen. Es wird neben dem gemeinen Recht und Gesetz durch Erlassung besonderer Gesetze und Verordnungen ein Agrarrecht, Forstrecht, Bergwerksrecht, Gewerbs- und Handelsrecht, Wechselrecht ꝛc. sich bilden und in die allgemeine Gesetzgebung einzufügen seyn. So nützlich und nothwendig diese Specialisirung seyn mag, so sind doch diese Sondergesetze und Sonderrechte keine unmittelbaren Ausflüsse des Rechts und Rechtsbegriffs selbst, sondern nur seiner Anwendung auf die gegebenen wandelbaren Verhältnisse und Zustände der einzelnen Staaten. Für die Entscheidung der dahin einschlagenden Fragen lassen sich daher keine allgemein gültigen Principien aufstellen. Und es ist mithin nur eine Verwirrung der begrifflichen Gränzen, wenn das Naturrecht sich anmaßt, diese Specialgesetzgebung leiten und bevormunden zu wollen. Das Recht fordert auch hier wiederum nur, der freien Thätigkeit den größten Spielraum zu lassen und sie mit allen Mitteln zu fördern, aber auch sie soweit zu beschränken, als die Wohlfahrt des Ganzen und die ethischen Interessen, an denen sie hängt, es erheischen. Nur wenn und soweit das ethische Interesse und damit das Recht, die Selbsterhaltung und wahre Stärke des Staats es verlangen, darf der eine Erwerbszweig gegen den anderen zurückgesetzt oder begünstigt werden. Nur danach ist zu entscheiden, ob die Befugniß beliebiger Theilung des Grund-Eigenthums (durch Vererbung, Verkauf ꝛc.) zu beschränken, die Erhaltung oder Neubildung von Zünften, Innungen, Gewerksgenossenschaften ꝛc. anzuordnen, die Ausübung gewisser Erwerbsthätigkeiten (des Arztes, Rechtsanwalts, Apothekers, Maurers, Schornsteinfegers ꝛc.) an die Erfüllung bestimmter Bedingungen zu knüpfen und der Controle des Staates zu unterwerfen, ob Freihandels- oder Schutzzoll-System

vorzuziehen sey u. s. w. Und diese durchaus praktischen, weil von den obwaltenden Verhältnissen und Umständen abhängigen Fragen werden wiederum nur richtig entschieden werden, wenn wahrer Patriotismus, opferfähiger Gemeinsinn und kräftiges Pflicht- und Rechtsgefühl im Volke vorherrschen und der gemeine Eigennutz der Einzelnen wie das Sonderinteresse der verschiedenen Stände zu bewältigen vermögen. Die erste, alle anderen Rücksichten überwiegende Pflicht des Staates, der Gesetzgebung wie der Regierung ist daher, diese ethischen Kräfte mit allen Mitteln zu heben und zu pflegen. —

Ist das Staatsrecht und der Rechtsstaat nur das durch das Staatsgrundgesetz sanctionirte und verwirklichte Volksrecht, und geht der Staat naturgemäß aus der Einheit der Nationalität, aus der Natur- oder Geistesverwandtschaft der in ihm geeinigten Stämme hervor, so bildet der rechte, seinem Begriffe völlig entsprechende Staat Eine große Familie, zwar nicht im natürlichen, wohl aber im rechtlichen (ethischen) Sinne des Wortes. Seine Bürger stehen zu einander in ähnlicher, ihr ganzes Leben bedingender Gemeinschaft der Interessen, der Pflichten und Rechte, wie die Brüder und Schwestern einer natürlichen Familie; sie stehen in einem ähnlichen Verhältniß zu den Trägern der Regierung und Gesetzgebung wie die Kinder zu ihren Eltern; ja man könnte versucht seyn, die Stellung der Regierung mit der des Familienvaters, das Verhältniß des gesetzgebenden Körpers mit dem der Mutter und Hausfrau zu vergleichen. Wenn auch an Statt der Familien-Liebe und Pietät im Staate das Rechtsbewußtseyn und die Achtung vor dem Gesetze tritt, so wird doch der Staat seine hohe Mission nur ungenügend erfüllen, wenn nicht das (der Liebe verwandte) Gefühl der Gemeinschaft, der Sympathie und Synergie unter den Bürgern die Strenge des Rechtsbewußtseyns und die (im einzelnen Falle unvermeidliche) Härte des Gesetzes mildert, wenn nicht mit dem gesetzlichen Gehorsam gegen die Regierung ein Gefühl der Pietät, der Achtung und Ehrerbietung sich verschmilzt und dem äußerlichen, wägenden und abdingenden Gehorsam die innere hingebende Willigkeit einverleibt.

Darum ist es vor Allem die Pflicht des Staates, nicht nur das Ehe- und Familienrecht allen seinen Bürgern und Schutzbefohlenen zu gewährleisten, sondern auch mit allen Mitteln das Ehe- und Familienleben der Bürger in allen seinen rechtlichen und

ſittlichen Beziehungen zu ſchützen und zu fördern. Die dahin einſchlagenden Geſetze und Verordnungen werden daher nicht nur die Bedingungen der Eingehung und Scheidung einer rechtsgültigen Ehe, die Stellung der Ehegatten, der Eltern und Kinder zu einander in allen ökonomiſchen (eigenthums-, erwerbs-, hausrechtlichen) Beziehungen, die elterlichen Pflichten und Rechte in Betreff der Ernährung, Pflege und Erziehung der Kinder, ſondern auch das Vormundſchaftsrecht, das Erbrecht, die Verbindlichkeiten der Verwandten und verwandtſchaftlich verknüpften Familien ꝛc. gemäß den Principien des Rechts feſtzuſtellen haben.

Es iſt die zweite, ebenſo gewichtige Pflicht des Staates, — und hier iſt dieſe Verpflichtung auch allgemein anerkannt, — überall, wo die Pflichten der Eltern, Geſchwiſter und Verwandten in Betreff der Ernährung, Pflege und Erziehung der Kinder nicht erfüllt werden, nicht nur ſeinerſeits die Erfüllung derſelben zu übernehmen, ſondern auch im Unvermögensfalle der Verpflichteten die Koſten aus Staatsmitteln zu beſtreiten. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, daß der Staat öffentliche Schulen und Erziehungsanſtalten zu gründen und zu erhalten hat, nicht bloß um den Eltern die Erziehung ihrer Kinder zu erleichtern, ſondern um ſie den Armen und Beſitzloſen zu ermöglichen. Es verſteht ſich ebenſo von ſelbſt, daß der Staat nicht nur berechtigt, ſondern verpflichtet iſt, den Unterricht und Schulbeſuch den Kindern wie den Eltern als Zwangspflicht aufzuerlegen. Nur der juriſtiſche Miß- und Unverſtand, der das Recht der Eltern an den Kindern unter den Begriff des Eigenthumsrechts ſubſumirt und daher die freie Verfügung über ſie wie über einen rechtmäßig erworbenen Beſitz beanſprucht, kann dem Staate jene Befugniß abſprechen. Je höher die Civiliſation, der Wohlſtand, die Bevölkerung ſteigt, je mehr damit die Lebensbedürfniſſe anwachſen, und je höher demzufolge jeder Bürger ſeine (geiſtigen wie leiblichen) Kräfte anſpannen muß, um ſeine Stellung im Staate zu behaupten und ſeine bürgerlichen Pflichten zu erfüllen, deſto mehr öffentliche Schulen und Erziehungsanſtalten müſſen errichtet und Allen zugänglich gemacht werden, weil damit immer mehr die Möglichkeit einer genügenden Privat-Erziehung ſchwindet. Es iſt daher eine wohlbegründete Forderung, daß der Elementarunterricht, d. h. die pädagogiſche Ausbildung der geiſtigen Kräfte und leiblichen Fertigkeiten bis zu derjenigen Höhe, welche für die

praktiſche Thätigkeit innerhalb der großen allgemeinſten Erwerbszweige erforderlich iſt, allen Kindern unentgeldlich gewährt, und daß den befähigten unter ihnen auch die Aufnahme in die höheren Lehranſtalten ſoweit wie möglich erleichtert werde. —

Es ergiebt ſich endlich aus dem Begriff des Rechts von ſelbſt, daß es dem Staate und nur dem Staate zuſteht, wie über die rechtliche Erziehung der Kinder, ſo auch über die rechtsgültige Form der Ehe und des Familienverbandes die betreffenden Geſetze zu erlaſſen und die Oberaufſicht zu führen, ſowie daß die erlaſſenen Geſetze der naturrechtlichen Pflicht und Befugniß zur Eingehung einer Ehe und Gründung einer Familie nicht widerſprechen, alſo unrechtliche, die Gleichheit vor dem Geſetz verleugnende Eheverbote — wegen Verſchiedenheit der Geburt oder Abſtammung, des Standes oder Ranges, des Religionsbekenntniſſes ꝛc. — weder erlaſſen noch aufrecht erhalten werden dürfen. Es mag immerhin bedenklich ſeyn, die Ehe auch da zu geſtatten, wo Abkunft, Stand, Religionsbekenntniß der Verlobten in ſchroffſter Ungleichheit auseinandergehen, weil bei ſolcher Ungleichheit die höheren ſittlichen Zielpunkte des Ehe- und Familienverbandes ſchwerer erreichbar ſind. Und die Eltern, Verwandten und Vormünder, wie die verſchiedenen Religionsgeſellſchaften ſind daher wohl berechtigt, im einzelnen Falle der Schließung einer ſolchen Ehe ihre Zuſtimmung zu verſagen. Aber der Staat darf ſie geſetzlich (allgemein) nicht verbieten, weil jede Verletzung des großen Princips der Gleichheit vor dem Geſetz dem Rechtsbewußtſeyn und damit der Sittlichkeit tiefere Wunden ſchlägt als eine verunglückte, der „Idee" widerſprechende Ehe es je vermag. —

Der Durchführung der dargelegten Principien der Geſetzgebung wie der Fortbildung derſelben gemäß dieſen Principien, — die, eben weil ſie Principien ſind, im Staatsgrundgeſetz aufgeſtellt werden müſſen, — treten nicht nur praktiſche, ſondern auch theoretiſche Schwierigkeiten entgegen. Nach der praktiſchen Seite hin hat die Geſetzgebung, wie bemerkt, das Allgemeine des Princips, des Rechtsbegriffs, dem beſonderen Bildungsſtande des Volkes, der individuellen Lage und dem verſchiedenen Maaße der Hülfsquellen des Landes, den hiſtoriſch überkommenen Zuſtänden wie den politiſchen Verhältniſſen und den wechſelnden Bedingungen einer erfolgreichen Erwerbsthätigkeit anzupaſſen, und daher das ſ. g. Gewohnheitsrecht — das (wie

Trendelenburg treffend bemerkt) als „das selbstwüchsige Recht der Gemeinde — des Standes, der Klasse — gerade darin einen besonderen Werth hat, daß es im Bedürfniß der Sache und der Anschauung des Volkes seine feste Wurzel hat", — nicht nur zu schonen, sondern womöglich an dasselbe anzuknüpfen. Nach der theoretischen Seite hin hat die Gesetzgebung zwar die unzweifelhafte Aufgabe, das geltende (positive) Recht den allgemeinen Principien und dem normativen Begriffe des Rechts gemäß weiter zu bilden, aber auch das bisher bestandene Recht und Gesetz zu respectiren, wo möglich es nicht schlechthin auszutilgen und das Gegentheil ohne Weiteres an seine Stelle zu setzen, sondern ihm sich anzubequemen, es nur abzuändern, umzuformen, zu modificiren. Hier liegen die theoretischen Schwierigkeiten der gesetzgeberischen Praxis. Das fortgeschrittene Rechtsbewußtseyn, der tiefer und schärfer gefaßte Rechtsbegriff, das klar erkannte Princip der Gleichheit vor dem Gesetz, fordert die Aufhebung der ihm widersprechenden Rechte und Gesetze. Das stehen gebliebene Rechtsbewußtseyn dagegen, das an diesen Rechten und Gesetzen sich herangebildet und sie in gutem Glauben für wahres, unantastbares Recht gehalten, insbesondere das Rechtsbewußtseyn Aller, welche an der dauernden Geltung derselben ein Interesse haben, hält an ihnen fest und fühlt sich durch die Aenderung derselben verletzt. Man beruft sich dem neuen Gesetz gegenüber auf das alte, auf das ihm gemäß erworbene und von ihm garantirte Recht; man erklärt es für ein schreiendes Unrecht, solche gesetzlich erworbene Rechte ohne die Einwilligung des Berechtigten zu annulliren. Hätte diese Einrede volle Kraft und Gültigkeit, so wäre jede Aufhebung und Abänderung bestehender Gesetze rechtlich unmöglich. Allein die Einrede verwechselt zwei Begriffe, die wohl zu unterscheiden sind. Die dem bestehenden Gesetz gemäß erworbenen Rechte sind allerdings auch durch das Gesetz geschützt, aber ihr *Bestand* keineswegs auch garantirt. Da sie nur Rechte, nur rechtsgültig erworben sind, weil und soweit sie dem bestehenden *Gesetze* conform sind, so *bestehen* sie unter dem Schutz desselben auch nur so lange, als das Gesetz selber besteht. Ihr Bestand ist durch das Gesetz keineswegs in dem Sinne garantirt, daß sie unaufhebbar fortzubestehen berechtigt wären, weil sie einmal gesetzlich entstanden oder zu bestehen angefangen haben. Das würde nur folgen, wenn das Gesetz selber schlechthin unaufhebbar wäre. Allein

dieſe Unaufhebbarkeit liegt weder im Begriff noch im hiſtoriſchen Urſprung des Geſetzes. Im Gegentheil, die proclamirte Unantaſtbarkeit eines Geſetzes würde dem unantaſtbaren Begriffe des Rechts und damit des Geſetzes ſelber widerſprechen. Denn das Geſetz iſt nur wahres, an und für ſich gültiges Geſetz, wenn es mit der Idee des Rechts, dem allgemein gültigen, normativen Begriffe des Rechts übereinſtimmt. Aber im Rechtsbegriff ſelber, weil im menſchlichen Weſen, liegt es, daß er nicht fix und fertig dem Bewußtſeyn vorliegt, ſondern in und mit ihm ſich entwickelt, und daher fortwährend von ihm umgeſtaltet, genauer beſtimmt, conſequenter ausgeführt werden muß. Sonach kann es gegenüber ſolchen Rechten, die nur auf dem Boden eines gegebenen Geſetzes ſtehen und kraft der Geltung deſſelben erworben ſind, — wie z. B. das Recht, Sklaven zu halten, Leibeigene („Seelen") zu beſitzen, Bordellwirthſchaft zu treiben, auf fremdem Grund und Boden zu jagen ꝛc. — ſich nur darum handeln, ob die Abänderung oder Aufhebung des Geſetzes in Wahrheit von der höher entwickelten Idee des Rechts gefordert ſey. Und für die Entſcheidung dieſer Frage giebt es im zweifelhaften Fall keine andre Norm, als der wiederholte, die Aenderung peremptoriſch fordernde Antrag des geſetzgebenden Körpers, der das Recht des Volks auf Betheiligung an der Geſetzgebung vertritt. Immer indeß erheiſcht es die Gerechtigkeit, diejenigen, welche durch das neue Geſetz nachweisbaren Verluſt an Beſitz und Eigenthum erleiden, in billigem Maaße zu entſchädigen. Denn es leuchtet ein, daß es ein Unrecht wäre, die Koſten der Entwickelung und Höherbildung des Rechts, welche der Geſammtheit der Staatsangehörigen zu Gute kommt, auf die Schultern einzelner Bürger zu laden.

Anders dagegen verhält es ſich mit ſolchen Rechten, die nicht bloß unter der Geltung eines bisher beſtandenen Geſetzes erworben, ſondern vom Staate ſelbſt ausdrücklich anerkannt und garantirt ſind, — alſo mit Rechten, die aus Staatsverträgen entſprungen ſind und ſonach auf einer entſprechenden Verpflichtung des Staats beruhen, oder denen der Staat nicht als Geſetzgeber, ſondern als Eigenthümer, Hausherr, Handelsmann, Gewerbtreibender ꝛc. gegenüberſteht. Hier wäre es in der That ein ſchreiendes Unrecht, wenn der Staat die ihm zuſtehende Macht der Geſetzgebung mißbrauchen wollte, um durch Annullirung oder Ver-

kürzung ſolcher Rechte ſeinen Verpflichtungen ſich zu entziehen. Damit würde die Geſetzgebung, die das Recht zu vertreten hat, zur Willkür und Gewalt, die das Unrecht vertritt. (Es verſteht ſich von ſelbſt, daß es keinen Unterſchied machen kann, ob es ſich dabei um die Rechte von Privaten oder um Rechte andrer Staaten und Rechtsgeſellſchaften handelt.) —

Möge nun aber auch die Geſetzgebung noch ſo wohl beſtellt und die von ihr ausgehenden Geſetze noch ſo recht- und zweckmäßig ſeyn, — es würde dem Staate, ſeiner Erhaltung, Macht und Wohlfahrt wenig helfen, wenn die Geſetze nur erlaſſen, nicht aber auch befolgt und vollzogen würden. Nicht bloß auf das Geſetz und deſſen Beſchaffenheit, ſondern vor Allem auf die Herrſchaft des Geſetzes kommt es an. Dem Staate ſteht daher nicht nur das Recht der Geſetzgebung, ſondern ebenſo nothwendig

3. Das Recht der Geſetzvollziehung

zu. Nur dadurch, daß das gegebene Geſetz, das geſetzte Recht, auch allgemeine Geltung hat, iſt jeder Staat ein Staat, ein status juris, das aufrechtſtehende, feſtgegründete Recht.

Das Recht der Geſetzvollziehung, eben weil es ein Staatsrecht, ein nothwendiges Prädicament des Staats iſt, kann auch nur vom Staate geübt werden. Jeder Bürger hat als Mitglied des Staats zwar die Pflicht, nicht nur ſelbſt dem Geſetze zu gehorſamen, ſondern auch auf die allgemeine Beobachtung des Geſetzes zu achten, jede Uebertretung deſſelben nicht nur dem Staate anzuzeigen, ſondern auch wo möglich zu verhindern, und im Fall der Nothwehr ſein Recht gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Denn die Aufrechthaltung des Geſetzes iſt ja das gleiche, gemeinſame Intereſſe Aller, und nur wo das Streben, dem Geſetze die allgemeine Geltung zu ſichern, das Rechtsbewußtſeyn des Volks belebt und thatbereit die Macht des Staats unterſtützt, wird dem Staate die Erfüllung ſeiner Aufgabe gelingen. Aber kein Bürger, weß Ranges und Standes er auch ſey, iſt befugt, auf eigne Fauſt in die Vollziehung des Geſetzes einzugreifen oder als Vollſtrecker deſſelben aufzutreten; keiner iſt berechtigt, ſich ſelber eigenmächtig Recht zu verſchaffen, auch da nicht, wo er

thatsächlich und unzweifelhaft in seinem Rechte gekränkt ist. Denn die Wiederherstellung des Rechts kann so wenig wie die Aufrechthaltung desselben der Willkür und Gewalt des Einzelnen — deren Mißbrauch nicht zu verhüten ist — überlassen werden; auch sie kann mithin nur dem Staate als dem rechtskräftigen Vertreter alles Rechts zustehen. Das erste, höchste, weil das schlechthin allgemeine Recht ist überall das Recht des Staats; und die Anmaßung eines Rechts, das nur dem Staate zusteht, ist ein Eingriff in seine Rechte, eine Verletzung seiner Machtbefugniß, mithin ein schwer wiegendes Unrecht. Eben darum indeß ist es andrerseits die Pflicht des Staats, durch strenge Wahrung und prompte Vollziehung des Gesetzes jede Selbsthülfe überflüssig zu machen und im Keime zu ersticken.

Aber auch dem Staate und seinen Repräsentanten, den Trägern der Regierung und der gesetzgebenden Gewalt, kann die Vollziehung des Gesetzes, die Ausübung dieses Staatsrechts, nicht frei und unbeschränkt anheimgegeben werden. Eben weil es ein Staatsrecht ist, muß es nach Inhalt und Form gesetzlich festgestellt, die Art und Weise seiner Ausübung gesetzlich geregelt werden. Die gesetzgebenden Gewalten des Staats haben daher nicht nur materiale, das Recht selbst betreffende Gesetze zu erlassen, sondern auch durch formale Gesetze die Art und Weise der Vollziehung, Wahrung und Aufrechthaltung der materialen Gesetze zu bestimmen. Es ist ein Recht des Bürgers an den Staat, — weil eine dem Staatsrechte zu Grunde liegende Pflicht des Staats, — daß seine durch das Gesetz sanctionirten Rechte auch in gesetzlicher Form vom Staate geschützt und, wo sie ihm entzogen oder verletzt sind, wiederhergestellt werden. Denn nur durch die gesetzlich festgestellte Form der Gesetzesvollstreckung kann der eigenwillige Uebertreter wie der gehorsame Befolger des Gesetzes vor der Leidenschaft und Gewalt des Volks (Lynch-Justiz) wie vor der willkürlichen Handhabung des Gesetzes seitens der Machthaber des Staats verwahrt bleiben.

Schon im Staatsgrundgesetze sind daher diejenigen Einrichtungen festzustellen, welche die gesetzliche Ausübung des Rechts der Gesetzesvollziehung erfordert, sowie diejenigen Personen zu bezeichnen und ihre Rechte und Pflichten zu bestimmen, welchen als Vollstreckern und Wächtern des Gesetzes die Verfügung über

die dazu erforderliche Macht des Staats zusteht, — d. h. schon im Staatsgrundgesetze ist die Rechtspflege (Jurisdiction — Gerichtsverfassung) und die Administration des Staats, die Rechte und Pflichten der richterlichen und verwaltenden Staatsbeamten als der ausübenden Vertreter der die Gesetze vollstreckenden Staatsgewalt festzustellen.

Das Recht der Gesetzvollziehung zerfällt nämlich in seiner Ausübung nothwendig in die beiden Seiten der Rechtspflege und der Rechtsverwaltung, der Jurisdiction und Administration des Gesetzes, und damit der Ausübung des Staatsrechts, der Verwirklichung der Herrschaft von Recht und Gesetz.

a. Die Rechtspflege.

Wenn auch das Gesetz so scharf wie möglich die Rechte des Staats wie der einzelnen Bürger definirt hat, es wird doch in vielen Fällen der Zweifel nicht abzuweisen seyn, ob ein (von der Regierung oder vom einzelnen Bürger) in Anspruch genommenes Recht vom Gesetz auch sanctionirt sey, also in Wahrheit zu Recht bestehe. Es werden ebenso unvermeidlich Zweifel entstehen über den Sinn und die richtige Auslegung der Gesetze, und namentlich über die Anwendung derselben auf die verschiednen Rechtsverhältnisse, in denen die Bürger des Staats zu einander, und zur Regierung stehen oder in die sie durch ihre Handlungen (Verträge ꝛc.) sich versetzt haben. Je mannichfaltiger und verwickelter mit der steigenden Bevölkerung und Civilisation die Beziehungen zwischen Eigenthum und Besitz und den verschiedenen Erwerbszweigen werden, je mehr damit ein Zusammenwirken und Ineinandergreifen derselben sich etablirt und je größer dadurch ihre gegenseitige Abhängigkeit von einander wird, desto schwerer wird das zu Grunde liegende Recht und Rechtsverhältniß überall klar erkennbar hervortreten, desto leichter wird das Rechtsbewußtseyn der Betheiligten wie der Complex der zu Grunde liegenden Thatsachen sich verwirren und verdunkeln. Und damit wird unvermeidlich die Frage nach dem Recht zur Streitfrage, die eine dem Gesetz entsprechende Entscheidung erheischt.

Solche Fragen und Zweifel zu lösen, festzustellen was in den streitigen Fällen Rechtens sey, somit das gesetzlich bestehende Recht

auch zur thatsächlichen Geltung zu bringen, und wo es von der einen oder andern der streitenden Parteien verletzt ist, wieder herzustellen, — ist die Aufgabe der sogenannten Civil-Rechtspflege.

Ihr tritt nothwendig zur Seite die sogenannte Criminal-Rechtspflege. Denn so gewiß es die Pflicht und die Rechtsbefugniß des Staats ist, das Recht nicht nur gesetzlich festzustellen, sondern auch das Gesetz in Vollzug zu bringen und damit das von ihm sanctionirte Recht zu wahren und zu schützen, so gewiß ist er verpflichtet und berechtigt, Anstalten zu treffen, um jede eigenwillige Verletzung des Rechts und damit Uebertretung des Gesetzes, also namentlich jede Gewaltthätigkeit, die als solche unmittelbar gegen die Herrschaft des Gesetzes gerichtet ist, zu verhüten. Diese Anstalten und die Mittel, die der Staat nach gesetzlicher Bestimmung zu diesem Behufe in Bewegung setzt, bilden die Criminal-Rechtspflege. —

Durch welche Mittel und auf welche Weise die Civil- und Criminal-Rechtspflege ihre Aufgabe zu erfüllen habe, ist sonach durch das Gesetz zu verordnen. Das Gesetz hat die Personen, welchen die Verwaltung der Civil- und Criminal-Rechtspflege, die Ausübung dieses Staatsrechts, zu übertragen sey, zu bezeichnen und zu charakterisiren; es hat ihre Pflichten und Befugnisse genau zu definiren, die zur Erfüllung derselben erforderlichen Eigenschaften und Fähigkeiten zu bestimmen, kurz die Bedingungen festzustellen, unter denen ihnen die Verwaltung der Rechtspflege anvertraut werden darf. Weil ihnen damit die Ausübung eines Staatsrechts übertragen wird, so werden sie eben damit zu Staatsbeamten; und daher ist nur die Regierung als die Repräsentantin des Staats befugt, sie zu ernennen, natürlich unter strenger Beobachtung der vom Gesetz aufgestellten Vorschriften und Bedingungen.

In gewissem Sinne ist der gesetzlich bestellte Richter, eben weil er der Pfleger und Wächter des Rechts und somit der Vertreter des Staats in dessen erster und höchster Pflicht ist, der höchste Staatsbeamte. Denn da keine Regierung, kein sie repräsentirender Staatsbeamter, kein Staatsoberhaupt infallibel ist, so versteht es sich von selbst, daß auch die Regierung wie jeder ihrer Beamten nicht bloß als Vertreterin des Staats in dessen Eigenthums-, Vertrags- und anderweitigen Privatrechten, sondern auch hinsichtlich

ihrer eignen Handlungen, der einzelnen Acte ihrer administrativen und gesetzvollstreckenden (executiven) Staatsthätigkeit, in streitigen Fällen vor Gericht gezogen werden kann und dem Rechtsspruch desselben sich unterwerfen muß. Es mag — um die Autorität der Regierung nicht grundlosen Anschuldigungen, Intriguen und Chicanen einzelner Bürger preiszugeben — immerhin zweckmäßig seyn, die Aufnahme solcher Processe an erschwerende Bedingungen (Voruntersuchung des Thatbestandes, Cautionsbestellung seitens des Klägers, Einsetzung eines besondern Gerichtshofs ꝛc.) zu knüpfen. Aber verweigert werden darf keinem Bürger das Recht, auch die Regierung und deren Beamte in Betreff ihrer Amtshandlungen vor Gericht zu fordern; und niemals darf die Regierung selbst, sondern nur der Richter zu entscheiden haben, ob der streitige Fall seinem Urtheilsspruche zu unterwerfen sey oder nicht. Eben darum aber ist es nothwendig, daß nicht nur bei der Wahl und Ernennung des Richters dem Belieben der Regierung durch das Gesetz Schranken gezogen werden, sondern weit mehr noch, daß der Richter in seinem Amte und dessen Führung gegen willkürliche Eingriffe der Regierung durch das Gesetz geschützt sey. Der gesetzlich bestellte Richter, obwohl ihn die Regierung und gerade weil sie ihn ernennt, darf daher nicht durch bloßes Decret der Regierung, sondern nur durch richterliche Entscheidung seines Amts entlassen, in seiner Besoldung, seinen Amtseinkünften verkürzt, oder in einen andern Amtsbezirk versetzt werden. Die freie, selbständige Stellung des Richters, gegenüber der Bürgerschaft wie der Regierung, ist eine unverbrüchliche Forderung des Staatsrechts, das er verwaltet. —

Je höher sonach die Würde des Richters steht, um so nothwendiger hat die Regierung die höchste Vorsicht und Strenge bei der Ernennung der Richter und der Ueberwachung ihrer Amtsführung walten zu lassen. Jeder Bürger ist zwar unmittelbar als Staatsbürger verpflichtet, ein ihm übertragenes Staatsamt anzunehmen; und der Staat ist daher berechtigt, die Befähigten auszuwählen und sie auch wider ihren Willen zur Annahme des Amts zu nöthigen. Aber der Staat wird von diesem Rechte so wenig wie möglich Gebrauch machen dürfen, weil eine widerwillige Amtsführung meist auch eine schlechte seyn wird. Andrerseits ist jeder Bürger befugt, sich um ein Staatsamt zu bewerben, und dies Recht darf ihm nicht aus äußerlichen Gründen, z. B. um des Re-

ligionsbekenntniſſes willen, entzogen werden. In einem wohlgeordneten Staat wird es daher nie an Bewerbern fehlen. Aber nur diejenigen, welche ihre Befähigung gemäß den geſetzlich feſtgeſtellten Erforderniſſen dargelegt haben, dürfen berufen werden. Und die Befähigung zum Richteramt beſteht nicht nur in einer gründlichen, wiſſenſchaftlich ausgebildeten Kenntniß des Rechts und der beſtehenden Geſetze, nicht nur in einer hervorragenden Kraft und Schärfe des Urtheils, ſondern vor Allem in der unerſchütterlichen Rechtlichkeit der Geſinnung, in dem unbeugſamen Willen, das Recht und nur das Recht ohne Anſehn der Perſon und Sache zur Geltung zu bringen, alſo in jener Feſtigkeit und Gediegenheit des Charakters, die das Urtheil des rechtskundigen Verſtandes durch die Feinheit und Sicherheit des ethiſchen Gefühls auf die rechte Bahn leitet und ihm die Zuſtimmung des Willens und damit die Ausführung verbürgt.

Allein auch der beſte Richter iſt ſo wenig infallibel wie die beſte Regierung. Zur größtmöglichen Sicherung des Rechts wird es daher zweckmäßig ſeyn, im Gebiet der Civil- wie der Criminal-Rechtspflege jeden Urtheilsſpruch auf Verlangen der Betheiligten der Begutachtung und Berichtigung eines zweiten Gerichts zu unterwerfen. Infolge dieſer Zulaſſung der ſogenannten Appellation an die höhere Inſtanz wird es freilich des öftern geſchehen, daß der Spruch des erſten Richters durch den zweiten abgeändert, vielleicht das Gegentheil entſchieden wird; und damit kommt es dann zu Tage, daß der eine der beiden Richter (Gerichtshöfe) ſich geirrt hat, und daß mithin das ganze Rechtsgebiet kein abſolut ſicheres iſt. Solche Erfahrungen thun allerdings dem Anſehen der Gerichte, dem Vertrauen auf die Rechtspflege und die Sicherheit des Rechts Eintrag. Allein nach der ethiſchen Seite iſt es kein Schade, wenn dem hoffährtigen bildungsſtolzen Menſchen das Bewußtſeyn geſchärft wird, wie weit alle in's ethiſche Gebiet einſchlagenden Anſtalten und Einrichtungen, weil die ethiſche Bildung ſelbſt, von jener Vollkommenheit noch entfernt ſind, welche allein volle Sicherheit gewährt. Es iſt auch nach der rechtlichen Seite kein Schade, wenn die Bürger belehrt werden, daß es beſſer ſey, ſelber bei ihren das Rechtsgebiet berührenden Geſchäften und Angelegenheiten um eine ſcharfe Auffaſſung und Feſtſtellung des Rechtspunkts ſich zu bemühen, als die Aufhellung und Entſcheidung deſſelben dem Richter

zu übergeben. Jedenfalls ist es das kleinere Uebel und darum besser, daß das Recht so streng wie möglich gewahrt werde, als daß das Ansehen des Richters in ungetrübtem Glanze erhalten bleibe. —

Aus dem großen unverbrüchlichen Princip der Gleichheit vor dem Gesetz folgt unabweislich, daß die Rechtspflege über alle Rechte aller Bürger gleichermaßen sich erstrecken, und daß es mithin jedem Bürger frei stehen und gleich möglich seyn muß, den sogenannten Weg Rechtens zu beschreiten, d. h. die Entscheidung des Richters über eine ihm widerfahrene Rechtsverletzung, resp. die Wiederherstellung seines ihm zustehenden Rechts durch die Gewalt des Richters zu fordern, — daß also die gesammte Rechtspflege eine allen gemeine, für alle gleichmaaßige, allen gleich zugängliche sey. Der Staat ist zwar nicht verpflichtet, die Rechtspflege unentgeldlich zu leisten. Denn in civilrechtlicher Beziehung ist es die Pflicht jedes Bürgers, in allen seinen Angelegenheiten auf die größtmögliche Klar- und Sicherstellung des Rechtspunkts zu achten, und wenn er diese Pflicht nicht erfüllt hat oder durch zufällige Umstände zu erfüllen verhindert war, so hat er den Schaden und somit die Kosten der Feststellung des Rechts durch den Richter zu tragen. Und in criminalrechtlicher Beziehung hat jeder Uebertreter des Gesetzes für Alles einzustehen, was zur Beseitigung des von ihm verübten Unrechts, zur Wahrung der von ihm bedrohten Herrschaft des Gesetzes erforderlich ist. Aber da das Ganze des Staats, die gesammte Bürgerschaft, das gleiche Interesse wie jeder Einzelne an dem Bestande und der Sicherstellung des Rechts hat, so müssen die Gerichtskosten so niedrig bemessen werden, daß die Bemittelten sie ohne Beschwer zu tragen vermögen, und den Armen sind sie ganz zu erlassen. Gegen händelsüchtiges, leichtfertiges, chicanöses Processiren kann der Staat durch Androhung von Strafen oder exceptionelle Erhöhung der Gerichtskosten sich schützen. —

Weil die Rechtspflege ein Staatsrecht ist, an dessen prompter, strenger und sorgfältiger Ausübung alle Bürger das gleiche, gemeinsame, unmittelbare Interesse haben, und weil der Staat in demselben Maaße an Kraft und Festigkeit gewinnt, in welchem die Gesetzeskunde, die Klarheit und Selbstgewißheit des Rechtsbewußtseyns im Volke sich erhöht, so muß die Rechtsprechung nicht nur Jedem, der ihrer bedarf, sondern auch allen Unbetheiligten offen

stehen, d. h. die Oeffentlichkeit der Jurisdiction ist eine Forderung, die aus dem Wesen und Zweck der Rechtspflege unmittelbar sich ergiebt. Sie unterliegt indeß ebenso klaren, von selbst sich ergebenden Beschränkungen. In der Civil-Rechtspflege handelt es sich in der Regel um reine Privatangelegenheiten, oft um Vermögensumstände, Familienverhältnisse, persönliche Beziehungen ꝛc., welche der Oeffentlichkeit zu entziehen die Betheiligten nicht bloß ein materielles, sondern ein ethisches Interesse haben; und dies zu verletzen wäre weder recht- noch zweckgemäß. Ob daher für die Civil-Rechtspflege überhaupt das öffentliche Verfahren anzuordnen sey, ist eine offene Frage, deren Entscheidung von den gegebenen Zuständen und Verhältnissen, den äußern und inneren Beziehungen der Bürger zu einander abhängen wird. Jedenfalls muß es nicht nur dem Richter gesetzlich gestattet seyn, die Oeffentlichkeit auszuschließen, sondern auch den Parteien, die Ausschließung derselben zu fordern. In der Criminal-Rechtspflege dagegen ist das Princip der Oeffentlichkeit nur insoweit zu beschränken, als es das öffentliche staatliche Interesse selbst erheischt; und folglich die Oeffentlichkeit der Verhandlungen stets nur vom Richter selbst und nur da auszuschließen, wo das öffentliche Verfahren die Sicherheit des Staats (wie z. B. bei Conspirationen, Landesverrath ꝛc.) gefährden, oder das sittliche Gefühl verletzen und abstumpfen, die Würde des Staatsoberhauptes (bei Majestätsbeleidigungen) dem Spotte und Hohne aussetzen, und somit die Grundlagen des Staats erschüttern würde. —

Aus demselben Grunde, weil die Rechtspflege ein Staatsrecht ist, das der Richter im Namen des Staats übt, fordert sie von dessen Haltung und Benehmen wie von den Formen des gerichtlichen Verfahrens eine der Hoheit des Staats entsprechende Würde. Der Urtheilsspruch wie das Gesetz, auf das er sich gründet, muß daher stets in einer ernsten, würdigen Sprache abgefaßt seyn. Nur darf diese Würde nie in schwülstige Rhetorik oder phrasenhaftes Pathos ausarten. Der Richter wie der Gesetzgeber muß vielmehr vor Allem der größtmöglichen Klarheit und Präcision, und somit der sie bedingenden Angemessenheit, Einfachheit und Kürze des Ausdrucks sich befleißigen, weil nur dadurch seinem Spruche die Gemeinverständlichkeit gesichert wird, welche die durch ihn zu vermittelnde Aufklärung des streitigen Rechtsfalles wie des Rechts-

bewußtseyns der Parteien, in Criminalfällen die Gewißheit von der Gerechtigkeit des Urtheils verlangt.

Diese Klarheit und Präcision des Ausdrucks hängt aber hier wie überall ab von der Klarheit des Gedankens, von der Schärfe der Auffassung der Rechtsverhältnisse, um die es sich handelt, und von der einleuchtenden, strengen und triftigen Begründung des gefällten Urtheilsspruchs. Hier liegt die Schwierigkeit der richterlichen Aufgabe. Es bedarf indeß zur Erfüllung derselben nicht einer besondern juristischen Logik oder logischen Methode des Rechts.*) Der Urtheilsspruch des Richters und seine Begründung nimmt, auf seine allgemeinen Elemente reducirt, die einfache Form eines Syl-

*) Was Trendelenburg über die „logische Seite des Rechts" sagt, ist daher ziemlich überflüssig. Es versteht sich von selbst, daß, wo Recht und Gesetz aus der Auffassung seines ursprünglichen Grundes und Wesens in naturgemäßer ungestörter Entwickelung sich hervorbildet, „die darin sich offenbarende logische Methode synthetischer Natur" seyn wird; daß die so gewonnene Rechtsbildung und Gesetzgebung „eine Richtung auf ein System" haben wird, — welches dann die Rechtswissenschaft in ihrem (wie aller Wissenschaft) Streben nach Ordnung und Zusammenhang durch Scheidung des Nothwendigen, Wesentlichen vom Zufälligen und Unwesentlichen darzulegen und abzurunden, und damit Theil an der Fortbildung des Rechts zu nehmen hat, — daß, wo das System Lücken zeigt, sie nicht durch ein „subsidiarisches, aus einer fremden Gesetzgebung herbeigezogenes Recht", sondern zunächst nach der „Analogie" der geltenden Principien und Normen zu ergänzen sind, daß aber die Analogie hier wie überall nur eine unsichere Basis für die reflectirende, schließende und folgernde Urtheilskraft gewährt. Es versteht sich von selbst, daß die Definition als Namens- wie als Sacherklärung „für das Recht von großer Wichtigkeit ist", und es bedarf nicht erst der Belehrung des Logikers, um den Richter und Gesetzgeber von dieser Wichtigkeit zu überzeugen. Es versteht sich ebenso von selbst, daß das Gesetz nicht in „Casuistik", d. h. in eine verwirrende Masse von Detailbestimmungen für alle möglichen einzelnen Fälle, sich verlieren darf, weil es damit aufhört ein allgemeines Gesetz, zu seyn, daß es aber eben so wenig mit abstrakt allgemeinen Principien sich begnügen bedarf, weil es sonst an das praktische Leben gar nicht heranreicht. Es versteht sich endlich von selbst, daß der Richter überall die logischen Gesetze und Normen zu befolgen, und also in seinen Urtheilen das Einzelne (Besondre) unter das Allgemeine zu subsumiren, in seinen Schlußfolgerungen an das Paradigma des Syllogismus sich zu halten hat. Selbst die sogenannten „Präsumtionen" beruhen nicht auf einer besondern juristischen Logik, sondern auf dem im Begriff des Allgemeinen liegenden Satze, daß das Gemeingültige, Gewöhnliche, Gebräuchliche, eben weil es das Allgemeingültige ist, so lange vorauszusetzen ist, bis das Besondre, Ungewöhnliche, Exceptionelle nachgewiesen worden.

logismus an, in welchem das Gesetz den Obersatz, der zu entscheidende Rechtsfall den Untersatz, das gefällte Urtheil die Conclusion bildet. (Also z. B. a, das Gesetz verordnet, daß Schenkungen nur gültig sind, wenn entweder die Sache unmittelbar dem Beschenkten übergeben oder die Schenkung gerichtlich, coram judice stipulirt worden ist; b, A. hat dem B. zwar ein Geschenk versprochen, auch die gerichtliche Aufnahme des Schenkungsacts zugesagt, aber nicht vollzogen; also c, ist B. mit seiner Klage auf Herausgabe des versprochenen Geschenks abzuweisen. Oder: a, das Gesetz bestraft den gemeinen kleinen Diebstahl mit vierwöchentlicher Gefängnißhaft; b, N ist eines solchen Diebstahls überführt; also c, ist er zu einer vierwöchentlichen Gefängnißstrafe zu verurtheilen.) In dieser syllogistischen Formulirung liegt an sich keine Schwierigkeit, sobald nur Inhalt und Sinn des Gesetzes unzweifelhaft, der abzuurtheilende Rechtsfall einfach und in seinem Thatbestande klar und sicher gestellt ist. Die Schwierigkeit entspringt daher nicht aus der Anwendung der logischen Gesetze, Normen und Formen, sondern aus den Bedingungen und Voraussetzungen ihrer Anwendung. Sie macht daher ihr Gewicht vornehmlich geltend, wo der Sinn des Gesetzes durch richtige Interpretation aus den Gründen, Motiven Zwecken, aus denen es erlassen ward (aus der „ratio legis"), erst festzustellen ist, wo das dem abzuurtheilenden Falle zu Grunde liegende Rechtsverhältniß verwickelt, unklar, zweideutig, der Thatbestand (die „species facti") nicht genau und sicher zu ermitteln ist, und daher die Frage entsteht, unter welches Gesetz der Fall zu subsumiren sey. Zur richtigen Lösung solcher Zweifel und Fragen sind zwar, wie sich von selbst versteht, die logischen Gesetze und Normen unentbehrlich und jeder Verstoß gegen sie wird zu einem Verstoß gegen das Recht; aber keine Logik, weder die allgemeine noch eine besondre juristische, kann dem Zweifelnden Auskunft geben, wie sie zu lösen seyen. Dazu bedarf es eines geübten Blicks und eines durchdringenden Scharfsinns, der aber, je schneidiger er ist, um so leichter in Spitzfindigkeit, Sophistik und Rabulisterei auszuarten Gefahr läuft. Vor dieser Klippe vermag nur ein lauteres Rechtsgefühl und klares Rechtsbewußtseyn den Richter zu schützen. Und dieses zu schärfen und zu läutern ist vorzugsweise die Wissenschaft des Naturrechts berufen.

Dies Rechtsgefühl und Rechtsbewußtseyn ist es, das zuweilen

gegen die aus dem Gesetz unzweifelhaft sich ergebenden Folgerungen und das auf sie basirte Urtheil sich auflehnt, es zu streng, hart, rücksichtslos findet. In solchen Fällen pflegt man zu sagen, daß das Recht mit der Billigkeit in Conflict gerathe, und daran die Frage zu knüpfen, wie beide zu versöhnen seyen. Diese sogenannte Billigkeit ist nun aber oft nichts Andres als der Ausdruck einer subjectiven Weichlichkeit des Rechtsgefühls oder Unsicherheit des Rechtsbewußtseyns. Objectiv gefaßt, gehört der Begriff der Billigkeit in die Sphäre der Moral, indem er das, bedingungsweise gültige, sittliche Gebot bezeichnet, von dem mir zustehenden Rechte so viel abzulassen, als Mitleid, Pietät, Menschenfreundlichkeit unter den obwaltenden besondern Verhältnissen fordern. Auf das juristische Gebiet übertragen, verliert er seine Kraft, und sinkt zu einem schwankenden Nebenbegriff herab, der die Autorität des Gesetzes angreift, und doch keineswegs über den Rechtsbegriff hinausragt noch zur Hebung der Sittlichkeit dient, sondern im Gegentheil unter dem Rechtsbegriff als bloße Abschwächung desselben zurückbleibt. An sich haben Recht und Gesetz nur recht (gerecht) und nicht billig zu seyn, und es ist nur eine Entwürdigung des Gesetzes, wenn man von ihm verlangt, daß es mit sich feilschen und dingen lassen solle. Allerdings wird das Gesetz und die ihm gemäß geübte Rechtspflege nicht alle unter ihm begriffenen Fälle mit vollkommen gleicher Schärfe und Sicherheit treffen. Allein das ist nicht die Schuld des Gesetzes, sondern die — wenn auch zuweilen unvermeidliche — Schuld der Betroffenen. Denn das Gesetz hat das allgemeine Recht zu sanctioniren und zu schützen. Und diesem Allgemeinen haben die Einzelnen in ihrem Thun und Lassen sich zu accommodiren. Wo sie freiwillig von ihm abweichen, haben sie die Folgen davon sich selber zuzuschreiben; und wenn sie auch im einzelnen Falle die Abweichung nicht zu hindern oder zu umgehen vermochten, so können sie die Folgen doch nicht dem Gesetze zur Last legen, sondern müssen sie als Zufall oder Schicksal tragen und sich der Thatsache getrösten, daß dieser Macht — wie man sie auch bezeichnen möge — nun einmal alle menschlichen Dinge unterworfen sind.

Aus der Civil-Rechtspflege, in der es sich vornehmlich um die Feststellung des durch die Schuld der Parteien verwirrten oder verdunkelten Rechts und nur des Rechts handelt, sind mithin alle Billigkeitsrücksichten von dem Urtheilsspruch des Richters schlecht-

hin auszuschließen. Aber auch in der Criminal-Rechtspflege haben sie im Grunde keine Stätte. Hier allerdings kann das Gesetz, das unmittelbar nur die verbrecherische That mit Strafe bedroht, weil ihm nur die Verhütung derselben am Herzen liegt, und das für jede solche That den Grund der Strafe wie die Norm des Strafmaaßes abgiebt, mit der subjectiven Verschuldung des Thäters leicht in ein offenbares Mißverhältniß gerathen. Allein diesem unvermeidlichen Uebelstande vorzubeugen, ist nicht Sache der Billigkeit, sondern des Rechts selbst, eine Forderung und Verpflichtung, die im Begriffe des Rechts liegt und der daher das Gesetz durch geeignete Maaßregeln Genüge zu leisten hat. Welche Maaßregeln zu diesem Behufe die geeignetsten seyen, wird sich erst bei Erörterung des Grundes und Zwecks der Criminal-Rechtspflege entscheiden lassen. Hier kam es nur darauf an, nachzuweisen, daß der in die Civil- wie Criminal-Rechtspflege (vornehmlich auf die Autorität des römischen Rechts hin) eingemischte Begriff der Billigkeit kein juristischer ist, und daß die Einmengung eines so vagen, dem subjectiven Ermessen preisgegebenen, objectiv unfaßbaren Begriffs nur Verwirrung stiften kann. —

Aus den bisherigen Erörterungen leuchtet bereits hervor, daß die Civil- und Criminal-Rechtspflege, wie sie historisch in allen Culturvölkern mehr oder minder scharf sich geschieden haben, so auch begrifflich wohl zu unterscheiden sind. Ziehen wir zunächst

die Civil-Rechtspflege

in genaueren Betracht, so hat sich bereits ergeben: Princip und Zweck der Civil-Jurisdiction ist durchaus positiver Natur. Mag sie nur executivisch zu wirken und ein unbestrittenes Recht ihrerseits nur zu confirmiren haben, um es durch die dazu berufenen Beamten (Executoren) in Vollzug setzen zu lassen (wie im sogenannten Executiv-Processe, bei einer Klage aus einem Wechsel oder gegen einen säumigen, das Recht des Gläubigers einräumenden Schuldner ꝛc.), oder mag sie über ein streitiges Recht zu entscheiden haben, — immer hat sie nur das Recht zu finden und dem Gesetze gemäß festzustellen, indem sie es entweder nur einfach bestätigt oder, wo es streitig ist, aus dem Gesetze und

dem ermittelten Thatbestande darthut. An sich und unmittelbar ist mithin ihre Thätigkeit nicht negativ (prohibitiv) gegen ein begangenes Unrecht, — wo ein solches vorliegt, hat die Criminal-Justiz einzuschreiten — sondern auf die Position eines Rechts gerichtet. Allerdings indeß folgt aus der richterlichen Feststellung eines streitigen Rechts, daß die eine der beiden Parteien oder auch, beziehungsweise, beide Unrecht hatten. Allein diese Folge ist eben nur eine Folge, ein secundäres, aus der gerichtlichen Entscheidung erst entspringendes Moment; und das daraus sich ergebende Unrecht ist zwar objectiv Unrecht, aber nur objectiv, nicht auch subjectiv Unrecht. Denn beide Parteien — das ist die Voraussetzung des Civilprocesses — halten das, was sie wollen, für Recht; der Streit betrifft nur die Frage was Rechtens sey; beide wollen mithin subjectiv nicht das Unrecht, sondern das Recht, und das nicht gewollte, bloß factische Unrecht ist zugleich kein Unrecht. Hier, in dieser Zwiespältigkeit des Begriffs selbst liegt der Hauptunterschied zwischen dem Civil- und dem Criminal-Unrecht, aber auch der Hauptgrund der auf diesem Gebiet herrschenden Begriffsverwirrung und der daraus entspringenden Streitigkeiten unter den Rechtsgelehrten.*)

---

*) Merkel (Criminalistische Abhandlungen, Leipzig 1867) hat die verschiedenen Ansichten der Philosophen und Juristen über den Unterschied zwischen Civil- und Criminal-Unrecht einer eingehenden, scharfsinnigen Kritik unterzogen. Ich stimme ihr im Wesentlichen bei, und verweise daher auf sie, muß jedoch bemerken, daß ich mit Merkel's eigner Ansicht keineswegs einverstanden bin. Nach ihm soll überhaupt die Strafe nur da eintreten, wo zur Bekämpfung des Unrechts der Zwang des Civilrechts nicht ausreiche. Denn der civile Entschädigungszwang wie der criminale Strafzwang diene einem und demselben Zweck, der Aufhebung der Folgen des Unrechts, jener der Aufhebung der realen, dieser der idealen Folgen desselben. Der erstere könne mithin den letzteren ersetzen, und selbst das positive Unrecht (d. h. die widerrechtliche schuldige Handlung), wenn es lediglich ersetzbare Güter schädige, habe daher nur civile Folgen, ausgenommen wenn besondere Qualificationen dabei vorkommen oder die Handlung von Anfang an darauf abzielte, eine unwiederbringliche Vermögensbeschädigung und zwar durch solche Mittel herbeizuführen, welche in den unser Verkehrsleben beherrschenden Anschauungen keine Entschuldigung finden. — Nach diesen vagen Bestimmungen giebt es keinen principiellen Unterschied zwischen Civil- und Criminal-Unrecht; die Gränzen fließen in einander; und insbesondre ist das Staatsrecht der Criminaljustiz so unklar und

Man wendet zunächst gegen die obige Begriffsbestimmung des bürgerlichen Unrechts ein: auch im Civilprocesse komme es oft genug vor, daß die eine oder andere Partei sehr wohl wisse, sie habe Unrecht, gerade dies Unrecht aber mittelst Verdunkelung der Rechtsverhältnisse, des Thatbestandes ꝛc. durchzusetzen suche. Und doch habe der Richter, selbst wenn diese unrechtliche Absicht constatirt sey, den Fall nur civilrechtlich zu behandeln, ihn nicht vor das Forum der Criminaljustiz zu ziehen. Ich erwidere darauf: wenn es nach den positiv bestehenden Gesetzen sich also verhält, wie der Einwand behauptet, so ist das nur ein Beweis, daß diese Gesetze aufgehoben oder abgeändert werden müssen, weil sie dem Begriff des Rechts widersprechen. Ich bezweifle aber, daß es sich also verhalte. In den meisten Gesetzgebungen ist chicanöses Processiren mit Strafe bedroht; und der Chicane (calumnia) macht sich Jeder schuldig, der als Kläger oder Verklagter in einen Proceß eintritt mit dem Bewußtseyn, daß er Unrecht habe, und folglich mit dem Willen, dies Unrecht mittelst Proceßführung zu rechtlicher Geltung zu bringen. Darin liegt eine Verletzung des Staats-Rechts und folglich — wie sich zeigen wird — ein Criminalunrecht. Denn der Staat ist verpflichtet und damit berechtigt, das Recht seiner Bürger zu wahren, jede eigenmächtige Kränkung desselben zu verhüten, folglich auch mein Recht gegen den Angriff und die Beeinträchtigung desselben mittelst chicanösen Processirens zu schützen. Auf dieser allgemeinen, allseitig durchzuführenden Ver-

---

ungenau gefaßt, daß weder eine feste Gesetzgebung noch eine sichere Rechtspflege darauf sich gründen läßt. L. v. Bar (Die Grundlagen des Strafrechts, Leipzig 1869) bemerkt zwar richtig: das Civilrecht müsse seinen Zwang (auf Herstellung des Rechts, Ersatz, Entschädigung) auch da eintreten lassen, wo von Bewußtseyn des Unrechts (wie z. B. bei Kindern, Wahnsinnigen ꝛc.) gar nicht die Rede sey; im Criminalrecht dagegen bilde die rechtswidrige Absicht, der dolus, bei entwickelter Cultur das wesentliche Merkmal der meisten Verbrechen. Damit erkennt er an, was ich oben behauptet habe: das Civil- und das Criminal-Unrecht verhalten sich zu einander wie das gewollte (bewußte — denn ein unbewußter Wille ist kein Wille —) und das nicht gewollte (unbewußte) Unrecht. Aber auch er verfällt in denselben Fehler, daß er hinterdrein doch entschieden dolose Handlungen, wie „unerlaubte Uebervortheilung im Handel und Wandel, wenn der Betrügende nicht allzu raffinirte Mittel angewendet hat", oder „in vielen Fällen, wo nur ersetzbare Güter beschädigt werden", der Civiljustiz zuweist. —

pflichtung beruht, wie sich zeigen wird, das Staatsrecht der Criminal-Rechtspflege, und jede Handlung, die ihr verfällt, ist eben ein crimen im weiteren Sinne des Wortes (Verbrechen oder Vergehen). —

Man wendet von der anderen Seite ein: auch in der Criminal-Rechtspflege werde nicht bloß die gewollte Handlung, sondern, — wie z. B. bei der s. g. culpa lata — auch die nicht gewollte, nur mittelbar als Folge (einer Unterlassung oder einer andern Handlung) sich ergebende That mit Strafe belegt; auch innerhalb der Criminal-Rechtspflege gebe es also ein nichtgewolltes Unrecht. Da der Begriff der strafbaren culpa nur durch eine gründliche Erörterung des vielumstrittenen Strafrechts-Begriffs selber definirt und begründet werden kann, so erwidere ich auf jenen Einwand nur vorläufig: die strafbare culpa ist nur strafbar unter der Voraussetzung, daß die That, um die es sich handelt, eine gewollte Verletzung der vom Gesetz geforderten Vorsicht und Sorgfalt involvirt.

Ein Unrecht, das zugleich kein Unrecht ist, scheint freilich ein logischer Widerspruch, ein contradictio in adjecto zu seyn. Aber der Schein ist eben nur Schein; in Wahrheit ist kein Widerspruch vorhanden, weil das Ja und das Nein in obigem Satze nicht einen und denselben Punkt betreffen. Das Unrecht ist an und für sich nur die Negation des Rechts, nichts mehr und nichts weniger. Mithin kann es begrifflich nur bestimmt werden mittelst des Inhalts desjenigen Begriffs, den es negirt, des Rechtsbegriffs. Das Recht ist aber nur Recht gegenüber einem Willen, dem es angehört oder den es bindet. Das folgt unmittelbar aus seinem Begriffe, weil es, wie gezeigt, nur die Folge oder Kehrseite der Pflicht ist. Von Pflicht aber kann nicht die Rede seyn ohne einen (bewußten) Willen, den sie verpflichtet. Dasselbe gilt mithin auch vom Recht: nur ein bewußter Wille, d. h. eine Person kann, wie gezeigt, das rechtsgültige Subject (Träger — Vertreter) von Rechten seyn. Andererseits jedoch bleibt das Object des Rechts, die Sache oder Handlung, auf die es sich bezieht, bestehen, auch wenn der Wille des Berechtigten thatsächlich nicht darauf gerichtet ist: mein Recht z. B., Eigenthum zu erwerben, dauert fort, auch wenn ich nicht gewillt bin, meinen Besitz zu vermehren. Beide Seiten, Wille und Gegenstand, die subjective und die objective Seite des Rechts, die

im Begriffe zusammengehören, können mithin thatsächlich auseinanderfallen. Was vom Recht gilt, überträgt sich nothwendig auf dessen Negation, das Unrecht. Auch bei ihm können beide Seiten sich thatsächlich scheiden; und was objectiv, in Betreff der Sache oder Handlung, die seinen Gegenstand bildet, Unrecht ist, kann doch als solches nicht gewollt seyn, und ist mithin subjectiv kein Unrecht. Es ist daher z. B. anerkanntermaaßen objectiv Unrecht, fremdes Gut in Besitz zu nehmen, und es bleibt objectiv Unrecht, auch wenn ich berechtigt war zu glauben, daß es nicht fremdes Eigenthum sey, und also das Unrecht, das ich beging, nicht wollte. Es ist aber auch ebenso allgemein anerkannt, daß ein solcher bona fide Besitzer zwar verpflichtet ist, das fremde Eigenthum — eben weil er es mit Unrecht besitzt — wieder herauszugeben, aber — weil er subjectiv kein Unrecht beging — nur gegen Ersatz der Kosten, die er zur Erwerbung oder Erhaltung und Verbesserung desselben verwendet hat.

Das Criminal-Unrecht fordert dagegen — wie sich zeigen wird — seinem Wesen und Begriffe nach das Zusammentreffen beider Seiten: nur da liegt ein crimen (Verbrechen oder Vergehen) vor, wo nicht nur die That oder Unterlassung, um die es sich handelt, sondern auch der Wille, von dem sie ausging, Unrecht war.

Obwohl dies Kriterium das Civil- vom Criminal-Unrecht vollkommen klar und scharf scheidet und daher auch principiell von den Gesetzgebungen aller Culturvölker ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt ist, so weichen doch die meisten derselben in einzelnen Fällen von dem anerkannten Principe ab, indem sie gewisse criminal-unrechtliche Handlungen nicht der Criminal-, sondern der Civil-Justiz überweisen. Ziemlich allgemein z. B. wird eine absichtliche (dolose) Beschädigung fremden Eigenthums, wenn sie völlig ersetzbare Dinge betrifft und der Beschädiger den Ersatz zu leisten im Stande ist, eine betrügerische Uebervortheilung, wenn sie nicht ungewöhnlicher Mittel sich bedient, ein (dolоses) Abpflügen fremden angrenzenden Landes ꝛc., nicht strafrechtlich geahndet, sondern dem Urtheilsspruche des Civilrichters überlassen. Solche und ähnliche Abweichungen des positiven Gesetzes vom Rechtsprincip mögen aus praktischen Gründen — wegen der Schwierigkeit, den dolus nachzuweisen, oder um Handel und Verkehr nicht

zu erschweren, die Strafjustiz nicht über das nothwendigste Maaß auszudehnen ꝛc. — immerhin sich erklären lassen; theoretisch sind sie schlechthin verwerflich, und daher auch ihre praktische Zulässigkeit mehr als zweifelhaft. Denn es kann das Rechtsbewußtseyn des Volks nur verwirren und abschwächen, wenn hier die widerrechtliche (dolose) Handlung straflos bleibt, dort dagegen bestraft wird, weil sie in andrer Form auftritt oder nur einen geringfügigen, ersetzbaren Gegenstand betrifft. Solche Umstände können wohl ein geringeres Maaß der Strafe (etwa nur Geldstrafe) bedingen, nicht aber die criminal-unrechtliche Handlung in eine bloß civil-unrechtliche umprägen. —

Hat es sonach die Civil-Rechtspflege nur mit Bestätigung, Aufklärung, Fest- und Herstellung des Rechts zu thun, so folgt zunächst, daß der Civilrichter nicht von selbst, von Amtswegen, sondern nur da einschreiten darf, wo seine Hülfe in Anspruch genommen wird, daß also, wo kein Kläger ist, auch kein Gericht stattfindet. Denn es hängt rechtsbegrifflich von mir als dem Rechts-Subjecte ab, ob ich eine mir zustehende Befugniß geltend machen oder die Verweigerung, Schmälerung, Kränkung meines Rechts ruhig hinnehmen will. (Nur wenn Derjenige, gegen den ich einen Rechtsanspruch zu haben behaupte, ein Interesse nachzuweisen vermag, das ihn berechtigt, die Geltendmachung meines Anspruchs und die Entscheidung des Richters über ihn zu fordern, kann ich civilrechtlich genöthigt werden, meinen Anspruch darzulegen oder ihn ausdrücklich aufzugeben.) Nachdem die Sache vor den Richter gebracht ist, hat er, wie sich von selbst versteht, pflichtgetreu für die Fest- und Herstellung des Rechts thätig zu seyn. Aber auch dann noch darf er nicht auf eigne Faust vorgehen, sondern muß die Anträge der Parteien abwarten, und hat nur zu entscheiden, ob und wie weit sie gesetzlich zulässig seyen. Erst nachdem die Sache durch die von den Parteien vorgelegten oder beantragten und vom Richter in Anwendung gebrachten Beweismittel insoweit aufgeklärt ist, als es die Lage der Dinge gestattet, hat er nach freiem richterlichen Ermessen seinen Urtheilsspruch zu fällen. — Ob die Auslassungen und Anträge der Parteien schriftlich einzureichen, oder dem Richter mündlich mitzutheilen und von ihm protokollarisch aufzunehmen seyen, ob also — um es juristisch auszudrücken — im Civilprocesse das schriftliche oder das münd-

lich-protokollarische Verfahren vorzuziehen sey, ist eine wesentlich praktische Frage, deren Entscheidung von dem Bildungsstande des Volks, dem Maaße der ihm geläufigen Rechtskenntniß, der Zahl und Tüchtigkeit der vorhandenen juristisch gebildeten Rechtsanwälte (Advocaten) ꝛc., abhängt. Theoretisch, aus dem Wesen und Zwecke der Civil-Rechtspflege folgt, daß es dem Ermessen der Parteien überlassen werden muß, ob sie den einen oder den andern Weg einschlagen wollen. Denn der Zweck der Civil-Rechtspflege, weil das Interesse des Staats, fordert, daß es dem Bürger freistehen muß, alle (gesetzlich erlaubten) Mittel anzuwenden, welche er zur Wahrung und Herstellung seines Rechts für geeignet hält. Jedenfalls ist das Staatsinteresse, das mit dem Zwecke des Staats, der Herrschaft von Recht und Gesetz, in Eins zusammenfällt, der alleingültige Gesichtspunkt, von welchem aus das Civilproceß- wie überhaupt alles gerichtliche (processualische) Verfahren zu ordnen ist. Und aus diesem unzweifelhaften Satze ergiebt sich von selbst die Entscheidung der juristischen Streitfrage, ob und wie weit der Bürger rechtlich verpflichtet sey, das vom Richter für erforderlich geachtete Zeugniß abzulegen, — d. h. es kann im Grunde keine Frage seyn, daß diese Verpflichtung im Allgemeinen jedem Bürger obliegt, und daß daher diejenigen Fälle, in denen ausnahmsweise von ihr abzusehen oder das Zeugniß nicht zuzulassen ist, durch das Gesetz ausdrücklich angegeben werden müssen. (Solche Ausnahmen wird das Gesetz nicht nur zu gestatten, sondern für nothwendig zu erklären haben in allen Fällen, wo der Zeuge ein dringendes Interesse an der Entscheidung der Sache hat und daher sein Zeugniß dem Verdachte der Falschheit oder Ungenauigkeit unterliegt.) In der Civil-Rechtspflege kann indeß die ungerechtfertigte Verweigerung des Zeugnisses nicht mit Strafe belegt werden, sondern nur die Folge haben, daß der renitente Zeuge für den nachweisbaren Schaden, der aus seiner Weigerung entspringt, der betroffenen Partei verhaftet wird. —

Aus dem Wesen und Zweck der Civil-Rechtspflege folgt weiter, daß sie zunächst und unmittelbar darauf auszugehen hat, das gekränkte Recht in vollem Maaße wiederherzustellen. Ist diese sogenannte restitutio in integrum unbeschränkt möglich, so ist eben damit dem Rechte sein Recht geschehen und der Proceß beendet.

So einfach liegt indeß die Sache meist nicht. In vielen Fällen wird der Zustand vor der Verletzung meines Rechts nicht vollkommen wieder herstellbar seyn, die mir entzogene oder verweigerte Sache mir gar nicht oder doch nicht in voller Integrität zurückerstattet werden können; in vielen Fällen wird aus der Verweigerung oder Verletzung meines Rechts mir Schaden und Nachtheil erwachsen, der ohne dieselbe nicht entstanden wäre; kurz in vielen Fällen wird statt der restitutio in integrum nur ein Ersatz oder eine Entschädigung für das bestrittene, entzogene, verweigerte Recht eintreten können. In allen solchen Fällen kommt jenes sogenannte Obligationen-Recht, auf das wir oben bereits gestoßen sind (vgl. S. 264), zur Geltung und richterlichen Feststellung. Denn das Unrecht, auch das bürgerliche, bloß thatsächliche, muß als das Nicht-seynsollende getilgt und das Recht wiederhergestellt werden. Ist letzteres infolge meines Thuns oder Lassens nicht möglich, so folgt von selbst, daß ich dem Verletzten zu Ersatz und Entschädigung verpflichtet bin. Ersatz und Entschädigung sind allerdings nur Surrogate, sie treten nur an die Stelle des Rechts, wenn und soweit es nicht herstellbar ist. Aber diese Stellvertretung ist das einzige Mittel, um dem Rechte seine Geltung zu verschaffen, und muß daher, so unvollkommen es auch in einzelnen Fällen seinen Zweck erfüllen mag, angewendet werden.

Hier, in der richterlichen Feststellung dieser aus dem Civilunrecht entspringenden Verpflichtung, liegen vornehmlich die juristischen Schwierigkeiten der Civil-Rechtspflege. Obwohl das allgemein gebräuchliche, von allen Culturvölkern angenommene Tausch-, Ersatz- und Entschädigungsmittel, das Geld, dem Richter eine erwünschte Hülfe zur Ausgleichung der Differenz zwischen dem unherstellbaren Rechtsobject und seinem Surrogat bietet, so ist es doch oft sehr schwierig zu ermitteln, wie hoch der Werth des zu ersetzenden Objects anzuschlagen sey, ob und wie weit der vom Verletzten liquidirte Schaden als Folge des vorliegenden Civilunrechts zu erachten, und, wenn dies festgestellt ist, nach welchem Maaßstab er zu bemessen sey. Insbesondre aber treten hier die schwierigen juristischen Begriffe der sogenannten bona fides und der culpa in's Spiel, und erschweren dem Richter die Sicherheit der Urtheilsfällung.

Die bona fides im weiteren Sinne, d. h. die persönliche Ueberzeugung beider Parteien, im Rechte zu seyn, ist, wie gezeigt, die Voraussetzung des Civil-Proceßverfahrens überhaupt; wo sie nachweisbar fehlt, wo also dolus oder Chicane zu Grunde liegt, tritt die Criminaljustiz ein. Aber diese bona fides genügt nicht, um Denjenigen, der im Unrecht war, von der Ersatz- und Entschädigungs-Pflicht zu befreien. Denn so gewiß das Unrecht nicht seyn soll, so gewiß soll und darf kein Bürger Unrecht thun, auch wider Wissen und Willen nicht: es ist eben seine Pflicht, zu wissen was Rechtens sey, und also vor Irrthum, Unklarheit, Verwirrung und Verdunkelung des Rechts sich zu hüten. Es kann wohl seyn, daß unter den gegebenen Umständen der Irrthum subjectiv zu entschuldigen ist, daß die Umstände zu der falschen Ueberzeugung, ich sey im Rechte, mich inducirten. Aber unter meinem Irrthum darf kein Andrer leiden, kein Andrer in seinem Recht gekränkt werden. Es ist und bleibt immer mein Irrthum, selbst wenn er für mich so unabwendbar war wie der Blitz, der mein Haus trifft: ich bin der Träger, der Eigner desselben, und habe mithin auch die Folgen zu tragen; denn casum sentit dominus. Daher der allgemein anerkannte Satz: ignorantia juris nocet, non excusat; und wenn die Rechtsunkenntniß nicht entschuldigt, so kann und darf es auch der Rechtsirrthum nicht, da er nur eine andre Form der Unkenntniß ist.

Die bona fides kann sonach nur entschuldigen d. h. von der Verpflichtung zu Ersatz und Entschädigung befreien, wo ich berechtigt war, die Sache so aufzufassen, wie ich sie aufgefaßt, und demgemäß so zu handeln, wie ich gehandelt habe. Daher bin ich zwar, wie schon erwähnt, verpflichtet, die fremde Sache, die ich bona fide erworben, dem sie vindicirenden Eigenthümer zurückzugeben; aber wenn ich in rechter bona fides war, bin ich berechtigt, die Erstattung der zur Erwerbung, Erhaltung, Verbesserung der Sache von mir aufgewendeten Kosten zu fordern. Der Grund dieses mir zustehenden von allen Gesetzgebungen anerkannten Rechts beruht darauf, daß (wie schon beiläufig bemerkt wurde) ich wie jeder Andre im Allgemeinen berechtigt bin, den Besitzer einer Sache für den Eigenthümer derselben zu halten, und zu dieser Annahme bin ich nur darum berechtigt, weil (wie gezeigt) jeder Bürger verpflichtet ist, Eigenthum zu erwerben, also Eigenthümer

zu seyn. Aber nur im Allgemeinen bin ich zu jener Annahme berechtigt. Die Umstände und Verhältnisse können derselben im einzelnen Falle so augenfällig widersprechen, daß nur Leichtfertigkeit, Unbesonnenheit oder Unredlichkeit den Verkäufer für den Eigenthümer der Sache halten konnte, und daß es also meine Schuld (culpa) ist, wenn ich ihn dennoch dafür hielt.*)

Schon aus diesen Bemerkungen ergiebt sich, daß die juristischen Begriffe der bona fides und der sogenannten culpa in enger Beziehung zu einander stehen. Soll in das dunkle Gebiet dieser viel umstrittenen Begriffe einiges Licht kommen, so müssen sie in dieser ihrer Zusammengehörigkeit erfaßt und erörtert, dafür aber desto schärfer von ihren vermeintlichen Geschwistern, dem sittlichen Begriffe von Treue und Glauben und dem sittlichen Begriffe der Schuld, abgeschieden werden. Vor Allem ist daher darzulegen und festzuhalten, daß der juristische Begriff der culpa mit dem sittlichen Begriffe der Schuld im Grunde nichts gemein hat, indem beide zwar wohl von demselben Centrum ausgehen, aber in diametral entgegengesetzter Richtung sich von einander

*) Das aufgestellte Princip gilt für alle Fälle, wo es auf die bona fides im juristischen Sinne ankommt, weil es im Begriffe derselben liegt, also auch für den Fall der sogenannten „Ersitzung" fremden Eigenthums, d. h. für den Erwerb desselben durch Verjährung. C. G. v. Wächter (Die bona fides ꝛc. Leipzig 1871) erklärt — mit besondrer Beziehung auf eine solche „Ersitzung" — die bona fides für eine bloße Thatsache, deren juristisches Daseyn (d. h. deren rechtliche Geltung) nicht von den Gründen ihrer Entstehung, also auch nicht von der Entschuldbarkeit des ihr etwa zu Grunde liegenden Irrthums abhängig sey. Wächter ist eine juristische Autorität. Aber eine andere juristische Autorität, Bruns, behauptet dagegen, daß der bloß factische gute Glaube nicht genüge, daß vielmehr zum juristischen Daseyn der bona fides die objective Rechtfertigung derselben gehöre. Wächter hat darin Recht, daß die richterliche Beurtheilung nichts danach zu fragen hat, auf welchen subjectiven Motiven die bona fides beruhe, daß vielmehr nur der objective Thatbestand, die Lage der Umstände und Verhältnisse darüber zu entscheiden hat, ob das Daseyn der bona fides anzunehmen sey oder nicht, daß also insofern die subjective „Gesinnung", aus der sie entsprungen, nicht in Betracht komme. Er hat Unrecht, weil aus seinem zu allgemein und unbedingt hingestellten Principe folgen würde, daß der Richter die behauptete bona fides auch da juristisch gelten zu lassen habe, wo ihr der objective Thatbestand entschieden widerspricht, und sie mithin entweder thatsächlich nicht vorhanden war oder auf einer nicht zu entschuldigenden Fahrlässigkeit, auf einer culpa beruhte.

entfernen. Nur die heutzutage beliebte heillose Vermengung von Recht und Sittlichkeit mit ihrer perennirenden Verwechselung der Begriffe kann dies verkennen. Die Schuld im *sittlichen* Sinne bezeichnet die bewußte Abweichung der subjectiven Motive und Zwecke, Gründe und Absichten des Handelnden von dem Inhalt des Sittengesetzes, und wird um so schwerer, je mehr die Abweichung zum principiellen Widerspruch gegen das Sittengesetz sich steigert oder aus solchem Widerspruch entspringt. Die sittliche Schuld fällt mithin ganz und gar in das *innere* Gebiet der Ueberzeugungen, Strebungen und Willensentschlüsse des Menschen, ist nur die Folge seines individuellen Charakters, seiner Gesinnung und Sinnesart: eine Handlung kann, von außen betrachtet, nach Form und Inhalt sittlich wie rechtlich vollkommen untadelig erscheinen, und doch eine schwere sittliche Schuld involviren. Die *juristische* culpa dagegen bezieht sich *nur* auf Handlungen oder Unterlassungen, wird *nur* aus Handlungen gefolgert, und hat *nur* an Handlungen die Norm und den Maaßstab ihrer Beurtheilung. Wie es juristisch ganz gleichgültig ist, aus welchen inneren Motiven der Verwalter fremden Eigenthums, der Vormund, der Mandatar ꝛc., seine Schuldigkeit thut, so ist es juristisch ebenso gleichgültig, aus welchen subjectiven Gründen er eine Verschuldung (culpa) auf sich geladen: er ist juristisch zu Ersatz und Entschädigung verpflichtet, auch wenn er in der besten Absicht, in sittlich untadelhafter Gesinnung, gehandelt hat. In diesem Falle hat er zwar bona fide gehandelt; aber der gute Glaube hilft ihm nichts, weil, wie gezeigt, die Verletzung des Rechts eines Andern aus Rechtsunkenntniß oder unrichtiger Auffassung von Recht und Pflicht durch die bona fides nicht entschuldigt ist. Denn die culpa im juristischen Sinne ist insofern selber ein Unrecht, als sie begrifflich denjenigen Grad von Fahrlässigkeit (Unbesonnenheit, Sorglosigkeit, Nachlässigkeit ꝛc.) bezeichnet, den das Gesetz für Unrecht erklärt. Sie ist civilrechtliche culpa, wenn solche Fahrlässigkeit nur ein Civil-Unrecht d. h. eine jener Rechtsverletzungen zur Folge hat, wie Jeder sie begeht, der in vermeintlicher Berechtigung, aber ohne rechtsgültigen Grund einem Andern sein Recht bestreitet oder vorenthält. Sie wird zur criminalrechtlichen culpa, wenn die Fahrlässigkeit eine That oder Begebenheit zur naturgemäßen (voraussehbaren) Folge hat, welche, wäre sie eine freie

imputable Handlung, vor das Forum des Criminalrichters gehören würde.

Man sieht, dieser Begriff der culpa hat in der That nichts zu schaffen mit dem sittlichen Begriff der Schuld. Die juristisch verpönte Fahrlässigkeit gründet sich nicht auf eine (sittliche) Schuld, sondern involvirt nur insofern eine Schuld, als der Fahrlässige denjenigen Grad der Sorgfalt, Besonnenheit und Aufmerksamkeit, zu dem er gesetzlich verpflichtet war, nicht auf sein Thun und Lassen verwendet hat; nur in dieser Schuld, dieser Pflichtverletzung besteht seine culpa; und darum ist es juristisch gleichgültig, welche Motive, Zwecke, Absichten ihn dabei leiteten. Sittlich dagegen beschuldigen und entschuldigen ihn nur die Motive und Zwecke seines Verfahrens: beruht sein fahrlässiges Handeln auf sittlich untadeligen Motiven und Absichten, so ist es sittlich entschuldigt, auch wenn es juristisch ungerechtfertigt erscheint und daher unter den Begriff der civil- oder criminalrechtlichen culpa zu subsumiren ist. Solche Conflicte zwischen Recht und Sittlichkeit kommen der Natur der Sache nach nur ausnahmsweise vor; aber sie kommen vor und sind derselben Natur der Sache nach unvermeidlich. Denn der Blick des Menschen ist nun einmal nicht so scharf- und weitsichtig, um die Gesinnung eines Andern, seine Motive, Zwecke, Absichten klar zu durchschauen; ja er täuscht sich wohl über die eignen Motive und Absichten. Kein Richter vermag daher mit Sicherheit zu ermitteln, ob die angeblichen Motive und Zwecke des Thäters in Wahrheit seine Zwecke und Motive waren, ob er nicht den Richter täuscht, vielleicht weil er sich selbst darüber getäuscht hat. Recht und Gesetz müssen daher an die That sich halten, und können die Motive und Absichten nur so weit berücksichtigen, als sie mit dem Recht und Unrecht des Thuns in Einklang stehen oder aus ihm sich ergeben.

Um denjenigen Grad der Fahrlässigkeit, welcher sie zum Unrecht, zur juristisch verantwortlichen culpa (lata) stempelt, genauer zu bestimmen, stellen die meisten Gesetzgebungen (nach dem Vorgang der römischen) das Paradigma des sogenannten guten Hausvaters auf, d. h. sie fordern denjenigen Grad von Sorgfalt, Vorsicht, Aufmerksamkeit ꝛc., welchen ein guter Hausvater bei seinem Thun und Lassen anzuwenden pflegt. Es leuchtet ein, daß dieser Maaßstab ein sehr unsicherer ist und dem Richter einen

weiten leeren Spielraum der Beurtheilung läßt. Es wird damit zwar, wie schon oben (S. 228) bemerkt wurde, keineswegs die Gesinnung, sondern nur das äußere Verfahren, Thun und Lassen, das ein guter Hausvater im gleichen Falle einschlagen würde, als Norm für das richterliche Urtheil aufgestellt. Aber die Unsicherheit in der Anwendung des Maaßstabs wird durch diese Beschränkung des Gesichtspunkts nicht aufgehoben. Gleichwohl ist es bisher nicht möglich gewesen, einen besseren zweckmäßigeren Maaßstab aufzufinden. Dadurch aber sinkt der Begriff der culpa selbst zu einer vagen, unsicheren und unklaren Vorstellung herab, und daraus wiederum folgt, daß auch die auf ihn basirte Rechtsprechung an derselben Unsicherheit und Unklarheit leiden wird. Das ist ein so großer Uebelstand, daß man schon um deßwillen versucht seyn könnte, den Begriff der culpa aus dem Gebiete des Rechts und der Gesetzgebung ganz zu verbannen. Dazu kommt, daß es vom Standpunkte des Rechtsbegriffs überhaupt fraglich erscheint, ob eine Fahrlässigkeit, welche als solche weder auf Begehung eines Unrechts gerichtet ist, noch ein Unrecht fälschlich für Recht nimmt und demgemäß einem Andern sein Recht verweigert oder verletzt, welche vielmehr nur ein Unrecht im oben angegebenen Sinne zur Folge hat, gesetzlich (mit Recht) für ein Unrecht erklärt werden dürfe. Vom reinen (naturrechtlichen) Begriffe des Rechts aus läßt sich diese Frage nur mit Nein beantworten. Das Naturrecht kennt nur Pflichten und Rechte, die aus der Subjectivität des Menschen entspringen und daher an den bewußten Willen sich wenden und halten. Es fordert zwar, daß der Mensch (als Person) wisse was Recht und Unrecht sey, und erklärt daher die ignorantia juris für ein Unrecht, aber es weiß nichts von einem Unrecht, das nur die Folge eines an sich weder unrechtlichen noch aus Rechtsunkenntniß entspringenden Willensactes wäre. Allein es ist eben der Grundirrthum, der nicht nur die Theorie der culpa, sondern, wie sich zeigen wird, das ganze Strafrecht verwirrt hat, daß man gemeint hat, die Verpflichtung aus culpa sey unmittelbar naturrechtlichen Ursprungs, während sie in Wahrheit nur auf dem (positiven) Gesetze, d. h. auf dem Staatsrecht beruht. Nur weil der Staat verpflichtet und damit berechtigt ist, alle ihm geeigneten Mittel zur Sicherung des Rechts und damit von Leib und Leben, Eigenthum und Freiheit der Bürger zu er-

greifen, haben die Gesetzgebungen aller Culturvölker den Begriff der culpa aufgenommen und gesetzlich normirt. Und nur weil die Gründung des Staats nicht bloß eine natürliche Nothwendigkeit oder Product des blinden Instinkts, sondern, wie gezeigt, eine naturrechtliche Verpflichtung ist, ist die Einführung des Begriffs der culpa in das positive Recht kein Widerspruch gegen das Naturrecht, sondern eine Vervollkommnung desselben. Denn je mehr die Bevölkerung und Civilisation und damit die Mannichfaltigkeit der Lebensbeziehungen, Thätigkeitsweisen, Beschäftigungen, Gewerbsarten und deren Ineinandergreifen sich steigert, desto nothwendiger wird es zur Sicherung des Rechts, daß der Bürger verpflichtet werde, von den naturgemäßen Folgen seines Thuns und Lassen sich Kenntniß zu verschaffen und auf dieselben Rücksicht zu nehmen, d. h. desto nothwendiger wird es, daß ein gewisser Grad von Fahrlässigkeit für Unrecht erklärt und mit den Folgen des Unrechts belastet werde. Gegenüber dieser Nothwendigkeit kann die Schwierigkeit, den Grad der Verschuldung genau zu bestimmen, und die daraus entspringende Unsicherheit des Urtheils nicht in Betracht kommen: das kleinere unvermeidliche Uebel muß hingenommen werden, um dem größeren vorzubeugen. —

Nach diesen Erörterungen bedarf es wohl kaum noch des Nachweises, daß culpa und dolus sich gegenseitig ausschließen: wo culpa waltet, kann von dolus nicht die Rede seyn, und umgekehrt. Denn eine dolose Fahrlässigkeit ist nicht minder eine contradictio in adjecto als ein fahrlässiger dolus. Eine Fahrlässigkeit, die ich mir zu Schulden kommen lasse mit der Absicht, durch deren Folgen einen Andern an Leib und Leben, Gesundheit, Eigenthum ꝛc. zu schädigen, ist eben keine Fahrlässigkeit. Ja schon wenn ich weiß, daß die Handlung, die ich begehe, eine solche Schädigung, obwohl ich sie nicht will und beabsichtige, doch naturgemäß zur Folge haben muß, kann streng genommen von culpa nicht mehr die Rede seyn. Die culpa besteht nur in der vom Gesetz verpönten Unkenntniß oder Nichtbeachtung der Folgen meines Thuns und Lassens aus Mangel an Besonnenheit, Aufmerksamkeit, Vorsicht. Und daher versteht sich von selbst, daß ich nur diejenigen Folgen zu vertreten habe, welche ich kennen und voraussehen konnte, weil sie im bürgerlichen Leben nach dem natürlichen Verlauf der Dinge

nothwendig oder doch gewöhnlich an ein solches Thun oder Lassen geknüpft erscheinen.*) —

Der Begriff der culpa bildet gleichsam den Uebergang von der Civil- zur Criminal-Rechtspflege. Er gehört, wie zum Behuf der genauen Begriffsbestimmung der civilrechtlichen culpa bereits angedeutet ward, beiden Gebieten an. Wir werden ihm daher bei der Erörterung des Grundes und Zwecks, der Principien und Aufgaben der Criminal-Rechtspflege, zu der wir uns wenden, wieder begegnen.

Die Criminal-Rechtspflege oder das Strafrecht.

Aus dem Begriff des Unrechts, welcher Art es auch sey, folgt unmittelbar nur, daß es als das Nichtseynsollende, wenn es dennoch zum Seyn gelangt, nicht bestehen darf, sondern auszutilgen, das Recht wiederherzustellen ist, und wo dieß nicht möglich, Ersatz (Entschädigung) eintreten muß. Nur so weit erstreckt

---

*) Hält man an der dargelegten Begriffsbestimmung der culpa fest, so ergiebt sich meines Erachtens von selbst die Entscheidung gewisser Fragen (Rechtsfälle), die unter den Rechtsgelehrten streitig sind und deßhalb als „Controversen" bezeichnet werden. Es fragt sich, sagt man, ob der Eigenthümer eines Thiers für en Schaden, den dasselbe anrichtet, civilrechtlich verhaftet sey. Es kann meines Erachtens keine Frage seyn, daß vom Begriff der culpa aus der Eigenthümer verpflichtet ist, sein Eigenthum so zu verwalten und zu überwachen, daß dadurch kein Andrer Schaden erleide. Also kann es auch keine Frage seyn, daß er für den Schaden, den sein Thier angerichtet, aufzukommen hat, — vorausgesetzt natürlich, daß der Beschädigte nicht seinerseits durch sein Thun und Lassen den Schaden sich zugezogen hat. Dagegen kann umgekehrt der Kaufmann oder Gewerbtreibende für die Fahrlässigkeiten, Beschädigungen, Veruntreuungen ꝛc. seiner Diener, Gesellen, Lehrlinge gemäß dem Rechtsbegriffe der culpa nicht verhaftet seyn (ausgenommen natürlich die Fälle, wo sie als seine Mandatare auftreten oder zu betrachten sind). Denn solche Beschädigungen, Veruntreuungen ꝛc. kann er nicht voraussehen, weil sie weder im naturgemäßen Verlauf der Dinge noch in der Natur des Menschen liegen. Und wenn daher dennoch die meisten Gesetzgeber diese Haftpflicht decretirt haben, so können nur praktische Gründe sie dazu veranlaßt haben, namentlich etwa die Erwägung, daß die Sicherheit des Verkehrs, die Förderung von Handel und Wandel und daher das eigene Interesse der Handel- und Gewerbtreibenden es erheische, diese Haftpflicht auf sich zu nehmen und öffentlich, gesetzlich garantirt zu sehen.

sich unmittelbar der Zwang, der dem Rechte als solchem zu Gebote steht.

Ist nur dieß die unmittelbare Folge des Unrechts, so erhebt sich die Frage: woher dennoch, schon in den ersten rohesten Anfängen des Staats- und Gemeindelebens, das Institut der Strafe? Mit welchem Rechte wird infolge bestimmter Handlungen selbst dann, wenn das Recht (durch Zurückerstattung der gestohlenen Sache, durch Ersatz der betrügerisch erworbenen Summe —) vollkommen wiederherstellbar ist, der Thäter mit einer sogenannten Strafe belegt? — Niemand leugnet, daß Strafe seyn müsse. Und doch ist jene Frage noch immer nicht befriedigend beantwortet. Wenn man ihr die obige scharf umrissene, aber vom Naturrecht und dem Rechtsbegriffe selbst dictirte Fassung giebt, leuchtet freilich die Schwierigkeit ihrer Lösung erst ein. Denn danach leuchtet ein, daß die Strafe im Grunde einen Widerspruch gegen den Begriff des Rechts involvirt, und daß mithin, anscheinend wenigstens, von einem Straf-Recht nicht die Rede seyn kann. Denn folgt aus dem Begriff des Rechts nur, daß das Unrecht zu tilgen, das Recht wiederherzustellen ist, so ist jedes Plus, das über diese Forderung hinausgeht, wider das Recht und somit Unrecht.

Es mag zur leichtern Lösung des Problems zweckmäßig erscheinen, den Ausgangspunkt zu nehmen von der leichteren, nächstliegenden Frage: Was ist es, das seit den ersten Anfängen von Recht und Gesetz als Strafe betrachtet und verhängt worden ist? Die Frage ist eine historische, die nur der in der Geschichte gründlich bewanderte Rechtsgelehrte beantworten kann. L. v. Bar, als Rechtsgelehrter wie als Rechtshistoriker hoch geachtet, hat sie neuerdings aufgeworfen, und dahin beantwortet: das „einzige constante Element" in allen den höchst verschiedenartigen Formen, in denen die Strafe geschichtlich aufgetreten, sey die „Mißbilligung" der für strafbar erklärten Handlung. Sie also sey für „das Wesentliche aller Strafe" zu erachten, und wenn zu ihr in den allermeisten Fällen noch irgend ein Uebel „hinzugefügt" werde und stets hinzugefügt worden sey, so sey das nur deßhalb „erforderlich", damit „der Mißbilligung in den Augen der Gesammtheit wie des Verbrechers der rechte Nachdruck gegeben werde." (Die Grundlagen des Strafrechts, Leipzig, 1869.)

Wir haben keinen Grund, dies Ergebniß der historischen Forschung — oder, wie der Verfasser es zu nennen beliebt, des „inductiven Verfahrens" — zu bezweifeln. Das einzige, allen den verschiedenen historischen Formen der Strafe gemeinsame Merkmal mag immerhin die Mißbilligung mit oder ohne Nachdruck seyn. Nur folgt daraus keineswegs, weder daß der geschichtliche Ursprung der Strafe in dem Motive der Mißbilligung liege, noch daß der Begriff (Grund und Zweck) der Strafe in den Begriff der Mißbilligung aufgehe. Schon die Thatsache, daß allgemein die Hinzufügung irgend eines Uebels für erforderlich erachtet worden, und die zweite Thatsache (die v. Bar selbst anerkennt), daß erst sehr spät bei den Völkern höherer Cultur die bloße Mißbilligung ohne hinzugefügtes Uebel als eine Form der Strafe auftritt, beweisen zur Genüge daß der historische Ursprung derselben wo anders liegt Ohne Zweifel war es die immer dringender sich geltend machende Nothwendigkeit, der endlosen, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Privatrache Schranken zu setzen und den Uebelthäter. den Händen seiner Rache schnaubenden Verfolger zu entreißen, welche die — aus ihr erst entspringende — bürgerliche Gesellschaft veranlaßte die Rache ihrerseits in die Hand zu nehmen und die Privatrache zu verbieten. Aber auch begrifflich kann das Wesen der Strafe nicht in die (öffentliche — nachdrückliche) Mißbilligung gesetzt werden. Denn auch das bürgerliche (civile) Unrecht, die Unkenntniß von Recht und Gesetz, die Unklarheit in der Auffassung und Feststellung der Rechtsverhältnisse, die Verwirrung oder Verdunkelung der das Rechtsgebiet berührenden Umstände und Thatsachen, — die gewöhnliche Quelle der civilrechtlichen Streitigkeiten, — ist entschieden zu mißbilligen, und doch nach der übereinstimmenden Ansicht aller Rechtsgelehrten nicht zu bestrafen. Eben so unzweifelhaft ist jedes unmoralische Verhalten und Verfahren zu mißbilligen, und doch wird es Niemandem einfallen, Hartherzigkeit, Habsucht, Mißgunst ꝛc. vor Gericht zu ziehen und strafrechtlich zu „reprobiren." —

Außerdem leuchtet ein, daß weder der historische Ursprung noch die historisch herrschende Auffassung über das Recht der Strafe und den Rechtsbegriff derselben entscheiden kann. Mag immerhin historisch die Rache, d. h. der Ausdruck des persönlichen Hasses und Zorns des in seinem Recht Beleidigten gegen den Beleidiger, der

urſprüngliche Anlaß zur Gründung des Strafverfahrens geweſen ſeyn; — die von der Geſellſchaft übernommene, nach gewiſſen Regeln und Formen geübte Rache iſt und bleibt doch nur Rache. Und mithin fragt es ſich, ob die Rache rechtlich begründet, ein Moment oder Ausfluß des Rechtsbegriffs ſey?

Nur der Menſch ſucht ſich zu rächen; nur er beſitzt dieſen beſonderen Trieb, demjenigen, der ihm ein Leid angethan, ſeinerſeits wiederum ein Leid zuzufügen. Der gereizte Hund braucht ſeine Zähne, der wüthende Stier ſeine Hörner; aber nicht um ſich zu rächen, ſondern weil der Trieb der Selbſterhaltung (der bei den verſchiedenen Thieren in ſehr verſchiedenem Grade erregbar iſt und in ſehr verſchiedener Weiſe ſich äußert) ihn antreibt, die Waffen, die ihm zu ſeiner Vertheidigung verliehen ſind, auch angriffsweiſe zu gebrauchen. Andere Thiere dulden ſtill die ihnen angethane Unbill oder fliehen nur vor dem Thäter. Und das iſt inſofern ſehr natürlich, als es ja an ſich Keinem den geringſten Nutzen gewährt, das Leid, das er erduldet hat, einem Andern zuzufügen. — Schon dieſe einfachen Erwägungen führen zu dem Schluſſe, daß der Trieb der Rache nicht in der natürlichen, ſondern in der ethiſchen Seite des menſchlichen Weſens gegründet ſey. Und in der That liegt ihm die vom ſittlichen Gefühl ausgehende, vom Begriff des Guten beſtätigte Forderung zu Grunde, daß dem Guten Gutes, dem Böſen Böſes widerfahren ſolle, weil das Gute ſeinem Begriffe nach nur Gutes, das Böſe nur Böſes zur Folge haben kann, oder was daſſelbe iſt, weil das Gute begrifflich mit dem wahren Wohl des Menſchen in eins zuſammenfällt. Dieſes vollkommen wahren Satzes bemächtigt ſich die ſinnliche Natur des Menſchen, und verkehrt ihn in die Forderung, daß es auch äußerlich dem Guten gut, dem Böſen übel ergehen müſſe. Und dieſer Forderung wiederum bemächtigt ſich die Selbſtliebe und Selbſtſucht des Einzelnen, ſteigert, je ſtärker ſie iſt, deſto energiſcher die natürliche Antipathie gegen den Beleidiger zum Gefühl des Haſſes, den Haß zum Affect, und ſpiegelt ihm vor, daß er, an dem das Böſe verübt worden, berufen und berechtigt ſey, jene Forderung in Vollzug zu ſetzen. Damit aber haben wir den Satz: daß es Recht ſey, Rache zu üben und Böſes mit Böſem zu vergelten.

Dieſer Satz iſt das Princip der ſogenannten Vergeltungstheorie, der älteſten unter den verſchiedenen Strafrechtstheorieen,

die noch gegenwärtig zahlreiche Anhänger hat. Sie modificirt den Satz nur dahin, daß nicht der Einzelne, sondern der Staat als Vertreter des Rechts allein die Vergeltung zu vollziehen habe. Früher erkannte sie an, daß die Vergeltung nur eine sichrere, zweckmäßigere, gerechtere (weil vom Affect des Hasses und Zornes befreite) Form der Rache sey. Die höhere Entwickelung des ethischen Bewußtseyns führte indeß allgemach zu der Einsicht, daß die Rache als solche sittlich zu verwerfen sey, und daß daher ein anerkanntes Recht der Rache, wie es auch geübt werden möge, nur der Unsittlichkeit Anerkennung, Schutz und Förderung gewähre. Man schied daher die beiden Begriffe von einander, und berief sich nicht auf den natürlichen Trieb der Rache, sondern auf das sittliche Bewußtseyn, welches entschieden fordere, daß Jedem der Lohn seiner Thaten, dem Guten Gutes, dem Bösen Böses zu Theil werde. Diese Vergeltung des Guten mit Gutem, des Bösen mit Bösem sey eine Forderung der Gerechtigkeit, welche der Staat zu erfüllen habe, und die nach der Seite des Bösen hin die Form der Bestrafung annehme. — Eben damit aber verfällt man in den alten oft gerügten Fehler, daß man die Gränzen zwischen Recht und Sittlichkeit verwischt, und ohne Weiteres auf das Recht überträgt, was nur im Gebiete der Sittlichkeit Geltung hat. So gewiß das Gute nur Gutes, das Böse nur Böses zur Folge haben kann, so gewiß fällt diese Folge unmittelbar nur in dasjenige Gebiet, welchem das Gute und das Böse selbst angehören, in das Gebiet des innern seelischen Lebens. Die Vergeltung, die das sittliche Bewußtseyn erheischt, bedarf keiner äußern Mittel, keiner vollstreckenden Macht, keiner Staatsinstitutionen zu ihrer Verwirklichung, weil sie ganz von selbst sich vollzieht. Das Gefühl der Befriedigung, die Freude am eignen wie am fremden gleichgesinnten Streben und Handeln, das stärkende, hebende Bewußtseyn der darin liegenden Kraft der Vervollkommnung, — dieser Lohn des Guten, quillt unmittelbar aus dem Guten selbst, wie das Gegentheil, der Lohn des Bösen, aus dem Bösen. Darin besteht die wahre Vergeltung, weil das wahre Wohl und Uebel des Menschen. Allerdings sollte nach dem gemeinen sittlichen Bewußtseyn auch das äußere Daseyn diesem innern Zustande entsprechen. Aber dieses Soll entspringt nur aus der (fraglichen) Voraussetzung, daß die leibliche Natur und Existenz des Menschen gleichberechtigt der geistigen zur Seite stehe; und

selbst von dieser Voraussetzung aus ist es eine Forderung an die Zukunft, welche die Macht des Mächtigsten nicht zu erfüllen vermag, weil sie so lange unerfüllbar ist, bis allgemein das Gute vollendet, das Böse ausgetilgt, und damit der Staat überflüssig geworden ist. — So lange der Staat um des Rechts willen nothwendig ist, hat er allerdings das Gute zu fördern, das Böse zu bekämpfen, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. Denn er ist, wie gezeigt, nur Mittel und Bedingung der Verwirklichung des Guten, der Tilgung des Bösen; und folglich hat er es unmittelbar auch nur mit dem Recht oder Unrecht, nicht mit dem Guten und Bösen zu thun. Die Vergeltung liegt mithin außerhalb seines Zwecks und Begriffs. Aber selbst wenn sie zu seinen Aufgaben gehörte, so würde doch nicht folgen, was man gefolgert hat. Denn da er schlechthin außer Stande ist, die Vergeltung in ihrem allein gültigen sittlichen Sinne zu üben oder auch nur das Gute mit dem äußern Wohl, das Böse mit dem äußern Uebel in Einklang zu bringen, so kann er unmöglich auf das Recht der Vergeltung sich berufen, um sein Recht der Bestrafung zu rechtfertigen, weil es ein Widerspruch, unmöglich ist, auf ein unausübbares Recht die Ausübung eines Rechts zu gründen.

Auf die Criminalrechtspflege übertragen, führt die Vergeltungstheorie nicht nur zu unmenschlicher, alles sittliche Gefühl ertödtender Grausamkeit, sondern zu augenfälliger Absurdität. In ihrer ersten rohesten Form tritt sie als das sogenannte jus talionis auf, das in den ältesten Gesetzgebungen (dem jüdischen, römischen ꝛc. Rechte) die Grundlage des Strafrechts bildet, und das in dem bekannten Satze „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn", seinen präcisesten Ausdruck gefunden hat.*) Es ist längst von allen Culturvölkern verworfen worden. Und in der That leuchtet ja auf den ersten Blick ein, daß, abgesehen von der empörenden Grausamkeit der Strafen, das Princip selbst an einer innern unüberwindlichen Unmöglichkeit der Durchführung leidet. Denn soll dem Uebelthäter Böses mit Bösem vergolten werden, so muß ihm von Rechtswegen

*) Das germanische Strafrecht gründet sich nicht auf den Begriff der Talion. Die geringen Spuren, die vom jus talionis in ihm sich finden, sind wahrscheinlich nur durch fremden Einfluß hineingekommen, wie Wilda (Das Strafrecht der Germanen (S. 159 f.) nachgewiesen hat.

genau daſſelbe Unrecht angethan werden, das er ſeinerſeits verübt hat. Es folgt mithin nicht nur, daß, hat er einen Menſchen getödtet, verwundet, verſtümmelt, er genau denſelben Tod, dieſelbe Verwundung und Verſtümmelung als Strafe zu erleiden habe, ſondern es folgt conſequenter Weiſe, daß der Räuber, der Betrüger ſeinerſeits wieder beraubt, beſtohlen, betrogen werden müßte. Jede andre Art der Beſtrafung wäre keine Vergeltung, ſondern eine ihr widerſprechende und mithin widerrechtliche Willkür. Gleichwohl iſt das jus talionis die allein conſequente Form der Vergeltungstheorie. Es liegt in ihrem Princip, im Begriff des Vergeltens, ſobald es als äußerliches Thun gefaßt und geübt wird, daß nur Gleiches mit Gleichem vergolten werden *darf*; und daraus ergiebt ſich unabweislich jene abſurde Conſequenz. Trotz ihrer Abſurdität aber wird ſie noch immer, ſelbſt heutzutage noch, gezogen und feſtgehalten, wie der neuerdings entbrannte Streit über das Recht der Todesſtrafe beweiſt. Das Hauptargument der Vertheidiger derſelben iſt der Satz: Leben um Leben, wer tödtet muß wieder getödtet werden, — alſo: wer ſtiehlt, muß wieder beſtohlen werden! —

Um dieſer Conſequenz zu entgehen, hat man die nackte Vergeltungstheorie in Gewänder gehüllt, die ihr den Schein der *Berechtigung* geben und den Flecken der Grauſamkeit entfernen ſollen. Hegel's berühmte Deduction des Strafrechts: die Verletzung, die dem Verbrecher [in der Strafe] widerfahre, ſey nicht nur *an ſich* gerecht, — denn ſie ſey zugleich ſein *an ſich* ſeyender Wille, ein Daſeyn ſeiner Freiheit, *ſein* Recht; ſondern ſie ſey auch ein *Recht an den Verbrecher* ſelbſt, d. i. in ſeinem *daſeyenden* Willen, in ſeiner Handlung *geſetzt*; denn in ſeiner als eines *Vernünftigen* Handlung liege, daß ſeine Handlung etwas Allgemeines, daß durch ſie ein Geſetz aufgeſtellt ſey, welches er in ihr für ſich anerkannt habe, unter welches er alſo als unter *ſein* Recht ſubſumirt werden dürfe (Rechtsphiloſ. S. 100), — krankt nicht nur an jener Sophiſtik, die Hegel Dialektik nennt und die durch ſeine ganze Philoſophie ſich hindurchzieht, ſondern iſt im Grunde nur eine künſtliche Verkleidung der Vergeltungstheorie. Zunächſt folgt offenbar nicht, — ſelbſt aus der Vergeltungstheorie nicht — daß, weil der Verbrecher eine das *Recht* verletzende *Handlung* begangen hat, *er ſelber* [mittelſt der Strafe] wieder verletzt werden dürfe und müſſe. Und ebenſo iſt es ein ſophiſtiſches Spiel mit den Begriffen

von Daſeyn und Anſichſeyn, wenn die Strafe nicht nur für gerecht, ſondern für ein Recht „an den Verbrecher ſelbſt“ d. h. für ein Recht, unter das er ſelber ſich geſtellt habe, erklärt wird, weil ſie nicht nur ſein „an ſich“ ſeyender Wille, ſondern auch in ſeinem „daſeyenden“ Willen, in ſeiner „Handlung“ geſetzt ſey. Denn es iſt klar, daß der ſogenannte an ſich ſeyende Wille eben als an ſich ſeyender nicht des Verbrechers Wille iſt, oder, was daſſelbe iſt, daß ein Wille darum, weil ich ihn haben ſollte, nicht als mein Wille bezeichnet werden kann, wenn ich ihn thatſächlich nicht habe. Und ebenſo klar iſt, daß die verbrecheriſche Handlung als ſolche nicht eines „Vernünftigen“, ſondern eine unvernünftige Handlung iſt, alſo auch nichts „Allgemeines“, kein „Geſetz“ involvirt, unter das der Handelnde zu ſubſumiren wäre, weil er es ſelbſt anerkannt habe. Aber ſelbſt wenn damit ein Geſetz aufgeſtellt wäre, ſo würde doch nur folgen, daß nur der Handelnde, der es aufgeſtellt, nicht aber wider ſeinen Willen ein Anderer es zu vollziehen habe, — der Verbrecher müßte ſich ſelbſt beſtrafen! Endlich leuchtet ein, daß, wie auf Grund der Vergeltungstheorie die Strafe nie allgemein geſetzlich, ſondern immer nur nach Maaßgabe jedes einzelnen Verbrechens, das ſie ja am Verbrecher nur zu wiederholen hat, ſich beſtimmen läßt, ſo auch dieſes aus dem einzelnen Willen und der einzelnen Handlung abgeleitete Strafrecht nur ein völlig vereinzeltes, nach jedem einzelnen Verbrechen erſt aufzuſtellendes ſeyn und bleiben, nie ein allgemeines Geſetz werden könnte, ſowie daß die Strafe als „Verletzung des Verbrechers“ immer der von ihm verübten Verletzung genau entſprechen müßte, — d. h. es zeigt ſich, daß die ganze ſophiſtiſche Deduction die Vergeltungstheorie zu ihrer Vorausſetzung hat. Dies erkennt Hegel ſelbſt an, indem er ausdrücklich erklärt: „Das Aufheben des Verbrechens iſt inſofern Wiedervergeltung, als ſie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung iſt und dem Daſeyn nach das Verbrechen einen beſtimmten qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch deſſen Negation als Daſeyn einen eben ſolchen hat.“ Hegel iſt freilich ſcharfſinnig genug, um einzuſehen, daß mit dieſer „Verletzung der Verletzung“, welche willkürlich als Strafe bezeichnet wird, während ſie nur das Verbrechen am Verbrecher wiederholt, jene abſurde Conſequenz unvermeidlich gegeben iſt. Er fügt daher hinzu: „Dieſe auf dem Begriff beruhende Identität iſt aber nicht die Gleichheit in der ſpecifiſchen,

ſondern in der an ſich ſeyenden Beſchaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derſelben.“ Daſſelbe ſophiſtiſche Drehen und Wenden, Erweitern und Verengern der Begriffe! Obwohl die „Identität“ zwiſchen dem Verbrechen und ſeiner Strafe „auf dem Begriffe beruht“, ſo ſoll ſie doch nicht Identität ſeyn, ſondern nur „Gleichheit der an ſich ſeyenden Beſchaffenheit der Verletzung“, ja ſogar nur Gleichheit „nach dem Werthe derſelben!“ Warum die vom Begriff geforderte Identität nur eine ſolche Gleichheit ſeyn ſolle, und worin der Unterſchied zwiſchen der „ſpecifiſchen“ und der „an ſich ſeyenden“ Beſchaffenheit einer Verletzung beſtehe, wird uns nicht geſagt. Und doch iſt nicht einzuſehen, warum und inwiefern ein Mord oder Diebſtahl ſeiner ſpecifiſchen Beſchaffenheit nach etwas Andres ſeyn ſoll als in ſeiner an ſich ſeyenden Beſchaffenheit. Wollten wir uns aber auch den Unterſchied gefallen laſſen und mit Hegel annehmen, die Strafe habe nur der an ſich ſeyenden Beſchaffenheit des Verbrechens zu gleichen, und daraus folge (was freilich noch nicht folgt), daß der Dieb nicht wieder zu beſtehlen ſey, ſondern mit einer andern Strafe belegt werden könne, ſo fragt es ſich doch noch immer, wie die Strafe beſchaffen ſeyn müſſe, um der an ſich ſeyenden Beſchaffenheit des Diebſtahls zu gleichen? Früher hing man die Diebe, jetzt ſteckt man ſie auf Zeit in's Zuchthaus. Welche von dieſen beiden Strafen gleicht der „an ſich ſeyenden“ Beſchaffenheit des Diebſtahls? Und wenn keine von beiden, welche andre Strafe ſchlägt Hegel vor, die dieſer Beſchaffenheit beſſer gliche? Wir finden keinen Vorſchlag, ja nicht einmal eine Aufklärung darüber, wie von einer Gleichheit auch nur dem „Werthe“ nach zwiſchen dem Diebſtahl und ſeiner allgemein üblichen Beſtrafung durch Gefängnißhaft die Rede ſeyn könne. Statt deſſen ergeht ſich Hegel in einem weitläuftigen Gerede von der „Sphäre der Aeußerlichkeit“ des Verbrechens und ſeiner Aufhebung, in der keine abſolute Beſtimmung möglich ſey, von der „abſtracten ſpecifiſchen Gleichheit“, bei der man nicht ſtehen bleiben dürfe u. ſ. w., — ein Gerede, das nichts zur Löſung des Problems beiträgt, ſondern nur zu erkennen giebt, daß es von der Hegelſchen Theorie aus unlösbar ſey. —

Die Verſuche, das Strafrecht (wie das Recht überhaupt) auf die chriſtliche Offenbarung d. h. auf den Glauben an ſie als hiſtoriſche Thatſache zu gründen, oder — was im Grunde daſſelbe iſt

— die Rechtsidee aus der Idee Gottes und der göttlichen Gerechtigkeit abzuleiten, — Versuche, welche durchgängig ebenfalls auf die Vergeltungstheorie hinauslaufen —, sind schon darum ohne wissenschaftlichen Werth, weil, wie gezeigt, wissenschaftlich die Ethik in allen ihren Zweigen so wenig aus der (metaphysischen) Idee Gottes wie die Physik aus der Metaphysik sich ableiten läßt, sondern nur umgekehrt von der Physik zur Metaphysik, von der ethischen Natur des Menschen zum Beweise der ethischen Wesenheit Gottes zu gelangen ist. Außerdem gewährt das Christenthum — wie alle Religion ihrem Begriffe nach — an und für sich keine Basis für das Recht und das Rechtsgesetz, sondern nur für die Sittlichkeit und das Sittengesetz, weil die Idee der göttlichen Gerechtigkeit überhaupt nur zu diesem, nicht aber zu jenem in unmittelbarer Beziehung steht. Jene Versuche begehen daher mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit denselben Fehler, auf dem die Vergeltungstheorie beruht, daß sie die Begriffe von Recht und Sittlichkeit vermengen und verwechseln. —

Unter sehr künstlicher Verhüllung tritt die Vergeltungstheorie in neuester Zeit noch einmal auf den Schauplatz. L. v. Bar (a. O. S. 70 f.) geht davon aus: Jeder Bürger sey zur Erhaltung des Staats, der Rechtsordnung das Seinige beizutragen verpflichtet, vor Allem zu dem „negativen Beitrag", kein Unrecht zu begehen; diesen negativen Beitrag habe der Verbrecher nicht geleistet, und darum müsse er statt dessen einen „positiven Beitrag" für die Entwickelung des Ganzen liefern, indem er sich der Strafe unterwerfe. — Die seltsame Bezeichnung der Strafe als eines positiven Beitrags zur Erhaltung des Staats, womit sie unter den Begriff der Steuern und Abgaben subsumirt wird, — im Grunde nur ein Spiel mit dem Worte Beitrag — erscheint nicht sehr geeignet, der Theorie Klarheit und Festigkeit zu verleihen. Ein „negativer" Beitrag ist in Wahrheit kein Beitrag. Nicht dadurch, daß kein Verbrechen begangen wird, sondern daß die Gesammtheit oder doch die große Majorität der Bürger das Rechte will und thut, wird die Rechtsordnung erhalten. Durch das Verbrechen wird sie allerdings gestört, aber durch die Bestrafung des Verbrechers für sich allein nicht einmal wiederhergestellt, geschweige denn erhalten. Mit welchem Rechte also kann die Strafe als ein positiver Beitrag zur Erhaltung der Rechtsordnung bezeichnet werden? Und warum

ſoll der Verbrecher verpflichtet ſeyn, ſtatt des „negativen" Beitrags, den er „verſäumt" hat, den „poſitiven" der Strafe zu leiſten? Offenbar nur auf Grund der Vergeltungstheorie: wie ihr die Strafe als Aequivalent für das begangene Verbrechen gilt, ſo ſoll hier der poſitive Beitrag das Aequivalent für den unbezahlten negativen ſeyn. Aber wie die Gefängnißhaft, die dem Diebe auferlegt wird, ein Aequivalent für den von ihm begangenen Diebſtahl abgeben könne, iſt eben ſo wenig einzuſehen, als wie die Beraubung der Freiheit eines Menſchen als poſitiver Beitrag zur Erhaltung des Staats „mitwirken" könne, wenn man nicht, wie v. Bar ſchließlich thut, die Strafe als Mittel der Abſchreckung von Verbrechen und der Herſtellung des Vertrauens der Bürger in ihre Sicherheit faßt, und ſomit andre Strafrechtstheorieen zu Hülfe ruft, als verſtände es ſich von ſelbſt, daß dieſe Theorieen, die v. Bar als einſeitig bekämpft, Berechtigung gewännen, ſobald ſie nur unter den Geſichtspunkt der Strafe als eines poſitiven Beitrags zur Erhaltung des Staats geſtellt würden. —

Aehnlich ergeht es der Theorie Kant's. Nach ihm iſt, wie bemerkt, das Recht nur der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann. Wenn alſo „ein gewiſſer Gebrauch der Freiheit" ſelbſt ein Hinderniß der allgemeinen geſetzlichen Freiheit ſey, ſo ſey ein ſolcher Gebrauch der Freiheit Unrecht, und mithin der ihm entgegengeſetzte Zwang „als Verhinderung des Hinderniſſes der Freiheit" Recht, weil mit der Freiheit nach allgemeinem Geſetze zuſammenſtimmend. Mit andern Worten: das Verbrechen iſt ein Hinderniß jenes Zuſammenbeſtehens, die Strafe die Verhinderung dieſes Hinderniſſes, alſo die Verhinderung des Verbrechens. Allein dadurch, daß das begangene Verbrechen beſtraft wird, wird es offenbar nicht verhindert; nicht die bereits geſchehenen, ſondern nur die noch nicht geſchehenen, nur möglicher Weiſe eintretenden Verbrechen können verhindert werden. Sonach aber folgt die Strafe nicht aus dem begangenen Verbrechen, — denn dieſes vermag ſie nicht zu hindern, — ſondern nur aus der vorausgeſetzten Möglichkeit zukünftiger Verbrechen; dieſe ſoll ſie verhindern und damit jenes „Zuſammenbeſtehen" vor Hinderniſſen (Störungen) ſicher ſtellen; d. h. ſie wird zu einer Präventiv-Maßregel gegen das Verüben von Verbrechen, und ihre Begrün-

dung fällt daher mit der sogenannten Präventions-Theorie in Eins zusammen. Sie ergiebt sich mithin auch nicht unmittelbar aus dem Begriffe des Rechts selbst, sondern erscheint nur berechtigt, wenn jenes „Zusammenbestehen der Freiheit Aller nach allgemeinen Gesetzen" d. h. die Rechtsordnung (der Staat), zu solchen Präventivmaßregeln berechtigt ist. —

Abgesehen von der Vergeltungstheorie, gründen sich die meisten älteren Strafrechtslehren auf die auch von Kant implicite adoptirte Annahme, der Staat (die bürgerliche Gesellschaft) sey an und für sich berechtigt, die geeigneten Mittel anzuwenden zu dem Zwecke, daß keine Verbrechen innerhalb seiner Gränzen geschehen. Sie erscheinen daher bedingt durch die Ansicht vom Wesen und Ursprung des Staats, von der sie ausdrücklich oder stillschweigend ausgehen. Wo der Staat selbst nur als das nothgedrungene Mittel gefaßt wird, um den (angeblichen) Naturzustand des Krieges Aller gegen Alle zu beseitigen und Leben und Eigenthum der Bürger vor der Willkür und Gewalt des Stärkeren zu schützen, ergiebt sich gleichsam von selbst die sogenannte Abschreckungstheorie. Der Verbrecher wird gestraft, um durch die ihm zugefügten Leiden und Schmerzen Andre von verbrecherischen Handlungen abzuschrecken. Soll das Mittel die beabsichtigte Wirkung haben, so muß die Strafe nicht nur öffentlich, vor Aller Augen vollstreckt werden, sondern auch so schmerzlich, so peinigend wie möglich ausfallen. Die empörende Grausamkeit der Martern, die im Mittelalter wie bei allen roheren Völkern üblich waren, beweist, daß die Theorie, wenn auch nicht als ausgesprochene Doctrin, doch als Grundlage der Praxis uralt ist. Als Doctrin steht sie auf schwachen Füßen. Denn es fragt sich: mit welchem Rechte wird der Verbrecher zum bloßen Mittel herabgewürdigt für die Erreichung eines Zwecks, dessen Zusammenhang mit seiner That nicht nachzuweisen ist. Es versteht sich keineswegs von selbst, daß, wer ein Verbrechen begangen, dadurch mit Leib und Leben der Gewaltthätigkeit derer verfallen sey, die ein Interesse daran haben, daß Andre nicht ebenfalls Verbrechen begehen. Die offenbare Lücke, die zwischen der verbrecherischen Handlung und der auf sie folgenden Gewaltthätigkeit sich aufthut, entzieht der Theorie den Rechtsboden, dessen jede Strafrechts-Theorie bedarf.

Feuerbach, der seiner Zeit berühmte Strafrechtslehrer, suchte

die ſchneidige Schärfe dieſes Einwands abzuſtumpfen dadurch, daß er den Nachdruck nicht auf die Vollſtreckung, ſondern auf die „Androhung" der Strafe legte. Nicht der Anblick der Leiden des Verbrechers, ſondern die Furcht vor dem angedrohten Uebel ſey es, welche die verbrecheriſchen Gelüſte, die Affecte und Leidenſchaften zügele, den verbrecheriſchen Willen nicht zur That kommen laſſe (reprimire). Allein es leuchtet ein, und Feuerbach geſteht es ſelbſt zu, daß die Strafe alle Wirkung verlieren würde, wenn das angedrohte Uebel nicht auch vollzogen würde. Und ob der Verbrecher geſtraft wird, weil ſonſt die Drohung ihren Zweck nicht erfüllen würde, oder weil ſein Leiden Andre abſchrecken ſoll, iſt offenbar gleichgültig: in beiden Fällen geſchieht ihm Gewalt, in beiden wird er zum Mittel verwendet für einen außerhalb liegenden Zweck, dem dienſtbar zu ſeyn ihm nicht auferlegt werden darf, ſo lange ſeine Verpflichtung dazu nicht nachgewieſen iſt. Dieſer Nachweis aber fehlt.

Die nächſte Verwandtſchaft mit der Abſchreckungs- und Androhungs-Theorie hat die ſogenannte Präventionstheorie (Bentham); ſie ſteht wenigſtens auf demſelben Boden. Hat der Staat Leben und Eigenthum der Bürger vor Willkür und Gewalt zu ſchützen, ſo iſt er eben damit verpflichtet, die Begehung von Verbrechen zu verhüten, ſie womöglich unmöglich zu machen. Das erreicht er am einfachſten und ſicherſten dadurch, daß er den Verbrecher „unſchädlich macht" oder „entwaffnet", indem er ihm die Möglichkeit entzieht, ſeinen verbrecheriſchen Willen zu bethätigen. Die Strafe iſt das Mittel dazu, und daher ſo zu beſtimmen und zu bemeſſen, daß ſie ihren Zweck erfüllt. — Abgeſehen davon, ob das Recht des Staats ſo weit reicht als die Theorie annimmt, ſo ruht ſie auf der Vorausſetzung, daß alle Verbrechen aus einem Willen hervorgehen, der an und für ſich verbrecheriſch, auf die Begehung von Verbrechen ſeiner Natur nach gerichtet iſt. Allein dieſe Vorausſetzung ſteht nicht nur völlig unbewieſen da, ſondern wird durch unleugbare Thatſachen, durch die in äußerſter Noth, in aufbrauſendem Zorn, in der Hitze der Leidenſchaft begangenen, meiſt tief und ſchwer bereuten Verbrechen (bei denen keine Wiederholung zu beſorgen iſt) widerlegt. Wäre ſie aber erwieſen, ſo würde unabweislich folgen, daß alle Verbrecher ohne Unterſchied mit dem Tode oder lebenslänglicher Gefängnißhaft (reſp. Deportation) be-

ſtraft werden müßten, da offenbar durch andre Strafen der beabſichtigte Zweck nicht zu erreichen iſt.

Während die Abſchreckungs- und Präventions-Theorie implicite auf das Eigenthumsrecht ſich gründen, indem ſie den Staat als Eigenthümer betrachten, der den Verbrecher wie eine Sache behandeln und zu ſeinen Zwecken verwenden dürfe, hat man aus der Lehre vom Staate als einem Societäts-Vertrage (contrât social), den die Bürger unter einander ſchließen, gefolgert, daß das Strafrecht in dieſem Vertrage mit enthalten und ſomit nur als ein Vertragsrecht anzuſehen ſey, dem eine entſprechende Pflicht gegenüberſtehe. Wer dem Staatsvertrage beitritt, übernimmt damit implicite die Verpflichtung, gewiſſe Leiden und Uebel zu dulden, wenn er gewiſſe Handlungen begeht (Beccaria). Da der Staat, wie gezeigt, kein Vertrag iſt noch auf einem Vertrage beruht, ſo fällt ſchon damit die Theorie in ſich zuſammen, weil ſie eine Folgerung zieht, die keinen Grund hat. Außerdem widerſpricht ſie dem nachgewieſenen Begriffe des Vertragsrechts, der keinem Menſchen geſtattet, ſich contractlich mit Leib und Leben einem Andern zu verſchreiben noch contractlich auf ſeine Freiheit und ſelbſtändige Thätigkeit zu verzichten. —

In neuerer Zeit endlich hat man auch das Familien-Recht herbeigezogen, um auf ſeiner Baſis das Strafrecht zu errichten. Man leugnet zwar wohl ausdrücklich, daß der Staat nur die erweiterte, geſetzlich organiſirte Familie ſey; aber weil er nicht nur das Recht, ſondern auch die Sittlichkeit zu wahren, zu vertreten, zu realiſiren habe, ertheilt man ihm das Recht des Vaters, die Bürger wie ſeine Kinder zu erziehen und alſo die ungehorſamen, ungerathenen durch geeignete Mittel zu beſſern. — Von der andern Seite hat ſich der Materialismus an das Strafrecht gemacht, hat ſeine Conſequenzen auf daſſelbe ausgedehnt, und iſt ſo ziemlich zu demſelben Reſultate gelangt. Da nach ihm von Willensfreiheit keine Rede ſeyn kann, ſondern jeder Menſch nur iſt und wird, thut und läßt, was er ſeinem Naturell nach unter den gegebenen Umſtänden ſeyn und werden, thun und laſſen muß, ſo kann der Verbrecher für ſeine Handlung nicht verantwortlich gemacht werden; der Begriff der Schuld, dieſer alte eingeroſtete Irrthum, iſt daher mitſammt den ſogenannten ethiſchen Ideen der Sitten- und Rechtslehre endlich zu caſſiren; der Menſch iſt kein ethiſches, ſondern ein

rein physisches Wesen, und folglich kann Unrecht und Verbrechen nicht mehr als sogenannte Missethat, für welche der Verbrecher verhaftet sey, sondern nur als eine Art von Krankheit, welche ihn befallen, betrachtet werden; es kann mithin auch nicht mehr von Strafe, sondern nur noch von Heilung des Kranken die Rede seyn; und der richtige, naturgemäße Staat hat daher die unnatürlichen Strafanstalten in humane Heilanstalten umzuwandeln (Moleschott — K. Vogt). — So ist man von ganz entgegengesetzten Seiten zu der sogenannten „Besserungstheorie" gelangt. Denn es ist klar, daß was der Materialismus „Heilung" nennt, im Grunde nur ein andrer Name ist für die „Besserung", welche die Sittenlehre fordert.

Es bedarf kaum des Nachweises, daß die materialistische Doctrin, abgesehen von ihren unbewiesenen und unhaltbaren Prämissen, einem vernichtenden Widerspruche verfallen ist. Zunächst müßte nicht nur Unrecht und Verbrechen, sondern auch alles unsittliche Thun und Lassen, Habgier, Ehrgeiz, Mißgunst ꝛc. als Krankheit behandelt und der Heilung unterworfen werden; und dabei würde sich zeigen, daß die Heilung schlechthin unmöglich sey, weil, wenn nicht alle, doch die meisten Menschen in Staats-Heilanstalten geschafft werden müßten. Diese Heilanstalten aber sind, bei Lichte besehen, nur willkürliche Gewalt- und Zwangsanstalten. Denn da von Recht und Pflicht überhaupt keine Rede seyn kann, so ist der Staat weder verpflichtet noch berechtigt, solche Anstalten zu errichten und ihnen die Kranken, obwohl sie sich nicht heilen lassen wollen, mit Gewalt zu überliefern. Wenn er es — etwa im Interesse der Selbsterhaltung — doch thut, so übt er eben nur Willkür und Gewalt, welche die unschuldigen Kranken als ein Leiden empfinden, d. h. er verfährt gerade so, als ob die Kranken an ihrer Krankheit Schuld wären. Und er verfährt so, obwohl er nicht einmal weiß, ob seine Heilmittel anschlagen werden, ja obwohl er wissen muß, daß die Heilung unmöglich ist. Denn da der Mensch nach der adoptirten Doctrin nur der Spielball seiner natürlichen Triebe, Begierden und Affecte ist, so wird der Kranke, nachdem er aus der Zwangs-Heilanstalt entlassen ist, unter den gleichen Umständen ganz ebenso ungesund handeln, wie er zuvor gehandelt hat. —

Aber auch die Besserungstheorie, obwohl sie von den entgegengesetzten Principien ausgeht, unterliegt schwer wiegenden Bedenken.

Der Begriff der Besserung ist an sich kein rechtlicher, sondern ein sittlicher Begriff, so gewiß „Besser" nur der Comparativ von „Gut" ist. Die Besserung der Verbrecher kann daher dem Staate nur zur Pflicht gemacht und als Recht ertheilt werden, wenn er, ausdrücklich oder stillschweigend, nicht bloß als Vertreter des Rechts, sondern auch als Verwalter der Sittlichkeit gefaßt wird. Nur dann hat er die Befugniß, in das innere seelische Leben seiner Bürger einzugreifen; nur dann sind seine Versuche, ihre Selbstbeherrschung zu stärken, ihre sittlichen Begriffe und Grundsätze zu berichtigen, und damit ihre Gesinnung zu ändern, d. h. seine Besserungsversuche, gerechtfertigt. Damit aber ist aller Unterschied von Recht und Sittlichkeit aufgehoben, und dem Staate eine so autokratische Gewalt über die Gesinnung seiner Bürger eingeräumt, daß von freier Sittlichkeit nicht mehr die Rede seyn könnte. Mit Recht kann daher der Verbrecher fragen: warum wird nur das sogenannte Verbrechen und nicht auch die unsittliche Handlung gestraft? warum werde nur ich, weil ich diese einzelne widerrechtliche Handlung verübte, zwangsweise gebessert, während tausend Andre nicht nur ein sehr unsittliches Leben führen, sondern ihrer Gesinnung nach eben so schlecht und schlechter sind als ich, und schlimmere Verbrechen begehen würden, wenn sie in gleich ungünstiger Lage sich befänden. Mit Recht bemerkt v. Bar (a. O.), daß die Verbrechen keineswegs immer und überall nur aus unsittlicher, widerrechtlicher, verbrecherischer Gesinnung hervorgehen, daß oft das in der Hitze der Leidenschaft begangene Verbrechen für sich allein vollkommen genügt, um durch den Schmerz der Reue den Thäter für alle Zukunft von ähnlichen Handlungen zurückzuhalten; in solchen Fällen also bedürfe es keiner Besserungsanstalt, und könne mithin auch keine Strafe verhängt werden. Außerdem löse die Theorie alle gesetzliche und richterliche Fixirung der Strafe auf und lege die Maaß- und Grabbestimmung derselben in das Ermessen der Strafanstalt-Beamten. Denn consequenter Weise müsse jeder Verbrecher, worin auch sein Verbrechen bestanden haben möge, entlassen werden, sobald die Strafanstaltsbeamten die Ueberzeugung gewonnen, daß er gebessert sey; und ein geringes Verbrechen könne daher, je nach der Ansicht der Besserungsbeamten von der Gesinnung des Thäters, eine längere und somit härtere Straf zur Folge haben als ein viel schwereres. Die Theorie gefährde aber auch den Staat, weil nichts

davor schütze, daß nicht die Strafanstalten in Bildungsanstalten übergehen, die leicht einer großen Anzahl minder günstig gestellter Personen als angenehme Zufluchtsstätten erscheinen könnten und in die sie daher durch Begehung von Verbrechen Aufnahme suchen würden, womit alles Rechtsgefühl, alle Sittlichkeit schwer gefährdet wäre. — Diese Bemerkungen v. Bar's zeigen, wohin es führt, wenn man (wie es namentlich von Röder geschehen) sittliche Begriffe und Forderungen ohne Weiteres auf das Rechtsgebiet überträgt. — (Daß nichtsdestoweniger der Begriff der Besserung nur nicht als Princip, sondern als bloßes Moment der Strafe und des Strafrechts, in die Theorie desselben aufzunehmen sey, wird sich erst im weiteren Verlauf unserer Erörterungen darthun lassen.)

Da sonach alle diese verschiedenen Versuche, das Strafrecht aus dem Wesen und Zweck des Staats herzuleiten, ebenfalls kein befriedigendes Ergebniß geliefert haben, so hat man neuerdings wiederum zu dem allgemeinen Begriff des Rechts seine Zuflucht genommen. Die sogenannte Nothwehrtheorie, auf die man dabei verfallen ist, verdient indeß kaum der Erwähnung. Man hat zwar deducirt: Der Statt befinde sich dem Verbrecher gegenüber in demselben oder doch in einem ähnlichen Verhältniß wie der einzelne Bürger gegenüber einem Angriff auf sein Leben und Eigenthum; er mache daher nur von dem Rechte der Nothwehr Gebrauch, wenn er — durch die Strafe — den Verbrecher hindere, Verbrechen zu begehen. Allein es leuchtet ein, daß die behauptete Analogie in Wahrheit keine ist. Denn bei der Nothwehr handelt es sich um die Abwehr eines Verbrechens, das noch nicht verübt ist, sondern nur intendirt, versucht wird; die Strafe dagegen wird über vollzogene Verbrechen verhängt, und nicht von demjenigen, gegen welchen sie unmittelbar begangen wurden, sondern vom Staat, der nur mittelbar von ihnen betroffen wird. Consequenter Weise kann die Theorie dem Staate die Bestrafung der Verbrechen nur in dem Falle gestatten, wenn die Noth ihn zwingt, gegen den Andrang verbrecherischer Unternehmungen sich zu vertheidigen. Straft er die Verbrechen ausnahmslos, so kann von Nothwehr nicht mehr die Rede seyn: die Theorie fällt vielmehr mit der Präventionstheorie in Eins zusammen, weil die Strafe dann nur noch den Zweck haben kann, zukünftige Verbrechen zu verhindern. —

Trendelenburg sucht sich dadurch zu helfen, daß er in den Be-

griff des Rechts unmittelbar ein Moment aufnimmt, welches er als „Macht" bezeichnet, die das Recht in der Strafe geltend mache. „Da das geschehene Unrecht, das die Macht des Rechts durchbrochen hat, nicht ungeschehen werden kann, so stellt sich das Recht durch die Strafe wenigstens ideell in seiner Macht her und behauptet durch diesen Zwang die allgemeine Anerkennung. Ohne die Strafe würde die Selbstsucht des Bösen zum Ziel kommen und gelten. Da das Unrecht in seinem Ursprung und seiner Wirkung verschiedene Seiten hat, so muß das Recht, um sich wiederherzustellen, nothwendig in der Strafe diese verschiedenen Beziehungen zusammengreifen und vereinigen, und zwar die Beziehung auf den Thäter, ferner die Beziehung auf die Person, welche durch das Unrecht gekränkt ist, und endlich die Beziehung auf die Gemeinschaft. Die Strafe ist in ihrem Zweck Macht des Rechts über den Thäter, Macht des Rechts für den Gekränkten, und Macht des Rechts in der Gemeinschaft." — Es waltet in dieser Deduction eine so complicirte Unklarheit und Confusion, daß es nicht leicht ist ihr beizukommen. Zunächst leuchtet ein, daß an und für sich das Recht weder Macht ist noch Macht hat. Seinem Begriffe nach involvirt es nur die Befugniß des Zwanges, d. h. wer die Macht hat, das Recht durchzusetzen, ist auch befugt, diese Macht zu gebrauchen, so weit das Recht reicht; das Recht fordert daher auch, eine solche Macht zu gründen, stark genug um den Zwang zu üben. Aber der Zwang ist selbst nur ein Recht und kann nur gemäß dem Rechte (Gesetze) geübt werden. Nicht also das Recht, sondern der zur Wahrung des Rechts und zur rechtgemäßen Vollziehung des Zwanges berufene Staat ist und hat die Macht. Recht und Macht sind keineswegs in dem Sinne integrirende Momente des Begriffs, daß das eine nicht ohne das andre bestehen könnte. Die Macht ist an sich nur die stärkere Gewalt, die, weil sie die stärkere ist, ihren Widersacher zu bewältigen, zu zwingen vermag. Das Recht dagegen bleibt Recht, auch wenn es nicht die Macht hat sich durchzusetzen. Nicht also um die Macht des Rechts, sondern um das Recht selbst wiederherzustellen, kann und darf der von ihm geforderte und darum rechtmäßige Zwang geübt werden. Bloße Machtbethätigung an und für sich, nur um der Macht selbst willen, ist ebenso zwecklos wie rechtlos. Läßt sich also die neben der vom Rechtsbegriff geforderten Tilgung des Unrechts und Restituirung des Rechts herlaufende

Strafe nicht aus dem Recht selbst (direct oder indirect) herleiten, so ist sie auf Grund der bloßen Durchbrechung der Macht nicht zu rechtfertigen, sondern bleibt als ein willkürlich zugefügtes, das Recht und seine Forderungen übersteigendes Plus Unrecht. — Außerdem ist ja die durch eine einzelne Handlung „durchbrochene" Macht des Rechts nicht gänzlich aufgehoben, sondern nur an einem einzelnen Punkte gestört; es bedarf also keiner „Wiederherstellung" derselben durch die Strafe. Und im Grunde ist diese überflüssige Wiederherstellung nicht einmal ausführbar. Denn sie soll nur eine „ideelle" seyn können und darin bestehen, daß die Macht durch den Zwang der Strafe „die allgemeine Anerkennung" behaupte. Aber die ideelle Herstellung einer reellen Macht ist offenbar keine Wiederherstellung; und die allgemeine „Anerkennung" läßt sich nicht erzwingen, weil Anerkennung kein äußeres Thun oder Lassen, sondern ein innerer, dem Zwange unzugänglicher Act des Gedankens und Willens ist: ein entschieden ungerechtes Strafgesetz, auch wenn ihm die Macht des Zwanges zur Seite steht, wird nie allgemeine Anerkennung gewinnen. — In dem Satze endlich: „Ohne die Strafe würde die Selbstsucht des Bösen zum Ziele kommen und gelten" — bekundet sich wiederum der Grundmangel des Trendelenburg'schen Naturrechts, jene principlose Vermengung von Recht und Sittlichkeit, die das ganze Werk durchzieht. Aus ihm würde unweigerlich folgen, daß, um den Zweck der Strafe zu erreichen, nicht nur Verbrechen und Vergehen, sondern auch alle sonstigen Handlungen der „Selbstsucht," Gewinnsucht, Ehrsucht, Eifersucht ꝛc. vor Gericht gezogen und die Criminalgerichte zu Sitten- und Gesinnungstribunalen erhoben werden müßten, wodurch bald alle freie Sittlichkeit ausgetilgt seyn würde! —

Jene „ideelle" Wiederherstellung der Macht des Rechts erinnert an die oben schon berührte Theorie (Merkel's, Hepp's, v. Wächter's u. A.), nach welcher der Zwang des Civilrechts (zu Ersatz und Entschädigung) und der Zwang des Criminalrechts (die Strafe) nur demselben Zwecke, der Aufhebung der schädlichen Folgen des Unrechts, dienen soll, jener der Aufhebung der „realen," dieser der Aufhebung der „idealen" Folgen desselben. Die Theorie ist anscheinend die consequenteste. Denn aus dem Begriffe des Rechts folgt, wie gezeigt, unmittelbar nur, daß das Unrecht zu tilgen, das Recht wiederherzustellen, und wo letzteres unmöglich, Ersatz und

Entschädigung zu leisten sey. An diesen Satz schließt sich die Theorie insofern unmittelbar an, als sie die Strafe nur für eine Art oder Form der Entschädigung erklärt. Allein sie verwickelt das Civil- und Criminalrecht durch die haltlose Unterscheidung von „realen" und „idealen" Folgen des Unrechts in eine unlösbare Confusion, die praktisch höchst nachtheilig wirken würde. Zunächst ergiebt sich aus ihr die der allgemein gültigen Praxis in's Gesicht schlagende Folgerung, daß überall, wo das verletzte Recht (wie z. B. beim Diebstahl, Betrug, ꝛc.) vollkommen herstellbar oder vollständig ersetzbar ist, keine Strafe eintreten dürfte, — eine Consequenz, der sich die Theorie nur durch willkürliche Modificationen und Restrictionen des Princips (wie sie Merkel sich zu Schulden kommen läßt) entziehen kann. Allerdings soll auch in diesen Fällen die Strafe eintreten müssen, um die „idealen" Folgen des Unrechts aufzuheben; und die „idealen" Folgen bestehen (nach Hepp: Darstellung und Beurtheilung der deutschen Strafrechtssysteme) darin, daß das Verbrechen, wenn es nicht gestraft würde, den Thäter zu weiteren Verbrechen ermuntern, die Bürger in eine rechtswidrige Stimmung versetzen, das Vertrauen in die allgemeine Sicherheit zerstören würde. Allein abgesehen davon, daß (wie v. Bar mit Recht bemerkt) diese angeblichen Folgen in jedem einzelnen Falle nachgewiesen werden müßten — was offenbar schon darum unmöglich ist, weil „Vertrauen" und „rechtswidrige Stimmung", wie „Ermunterung" keine äußerlich wahrnehmbaren Dinge sind, — und daß ohne diesen Nachweis alle Berechtigung zur Bestrafung des Verbrechens fehlt, so fragt es sich principiell, mit welchem Rechte der Verbrecher für diese „idealen" Folgen seiner That verantwortlich gemacht werde. Nur in den allerwenigsten Fällen läßt sich behaupten, daß er sie beabsichtigt habe, nur in einigen, daß er sie voraussehen mußte, weil sie — abgesehen von der „Ermunterung" — in der That nur bei besonders schweren oder sich ungewöhnlich häufenden Verbrechen eintreten. In den meisten Fällen also kann dem Verbrecher weder dolus noch culpa in Betreff dieser idealen Folgen beigemessen werden. Und will man ihn dennoch strafen, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Civilunrecht bestraft werden müßte. Eine starke Vermehrung der Civilprocesse wird in Jedem, der davon betroffen und dem damit sein Recht bestritten, vielleicht gerichtlich abgesprochen wird, ebenfalls das Vertrauen in die allgemeine Rechts-

ſicherheit erſchüttern, und eine widerrechtliche Stimmung hervorrufen. In Wahrheit bleibt mithin von den idealen Folgen nur die Ermunterung zu neuen Verbrechen übrig, die allerdings bei den meiſten Miſſethätern ſich einſtellen würde, wenn ihre Thaten unbeſtraft blieben. Aber die Strafe, die dieſer Folge entgegenwirken ſoll, hat nur den Zweck, der Wiederholung und Verbreitung der Verbrechen vorzubeugen, — d. h. die Theorie mündet in die Präventionstheorie ein und legt ihr nur ein andres Motiv zu Grunde. —

Ich habe die gangbaren Strafrechtstheorieen nur darum einer eingehenden Kritik unterworfen, um zu zeigen, daß es vergeblich verſucht worden, das Recht der Strafe unmittelbar aus dem Rechtsbegriff ſelbſt darzuthun. Das Strafrecht iſt kein ſelbſtändiges Recht, kein Naturrecht noch ein Moment des Naturrechts, ſondern ein Staatsrecht; und die Theorieen, welche es auf das Staatsrecht zu gründen geſucht, haben nur darin gefehlt, daß ſie Urſprung und Weſen des Staatsrechts wie des Staats ſelber nicht zu begründen vermochten und daher in einſeitige Begriffsbeſtimmungen und falſche Conſequenzen verfielen. Mit andern Worten: nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar, vermittelſt des im Begriff des Rechts gegründeten Staatsrechts, läßt ſich das Strafrecht und Weſen und Zweck der Strafe aus dem Naturrecht d. h. aus dem Rechtsbegriffe ſelbſt herleiten. Der Grund und Zweck des Staats und ſomit der Staat ſelber iſt aber die (geſetzlich normirte) Verwirklichung des Rechts und damit der Freiheit, die Bedingung der Bildung und Entwickelung der Subjectivität des Menſchen und damit der Sittlichkeit. Der Staat ſteht mithin, wie gezeigt, nicht bloß auf dem Boden der Natur und der menſchlichen Natürlichkeit, ſondern, wie das Recht ſelbſt, auf dem Grunde der ethiſchen Weſenheit des Menſchen. Denn der Begriff des Rechts involvirt die Pflicht, daß Jeder nicht nur das Recht wolle und übe, ſondern auch gegen Willkür und Gewalt es wahre und vertheidige, weil er es ſonſt nicht üben kann. Und da er es nur in der Gemeinſchaft mit Andern zu üben, zu wahren und zu ſchützen vermag, ſo iſt Jeder, wie gezeigt, verpflichtet, nach Kräften mitzuwirken, dieſe Gemeinſchaft — die urſprünglich natürliche Verbindung der Familie, des Geſchlechts, des Stammes — zur Rechtsgeſellſchaft d. i. zu einer auf den Boden des Rechts geſtellten und gemäß dem Zweck

seiner Wahrung und Verwirklichung organisirten Gemeinschaft zu erheben, resp. einer solchen bereits bestehenden Rechtsgesellschaft beizutreten. Auf dieser Verpflichtung ruht das Recht des Staats; das Staatsrecht ist nur die Kehrseite dieser allgemeinen Pflicht. Sie involvirt unmittelbar sein Recht der Selbsterhaltung, und damit das Grundrecht und die Grundpflicht des Staats, das angeborene, allen Bürgern zustehende Recht in allen seinen Zweigen zu wahren, seine Verwirklichung und Geltung zu sichern, es gegen jeden Angriff zu schützen. Nicht nur der Staat als solcher, sondern in und mit ihm alle seine Bürger sind daher verpflichtet, die geeigneten Mittel zu ergreifen, dem Bestande des Rechts und damit des Staats (der Rechtsordnung) die größtmögliche Festigkeit und Sicherheit zu geben. Die Gesammtheit wie jeder Einzelne ist dazu verpflichtet, und nur um die dem Zwecke entsprechende und damit rechtgemäße Anwendung dieser Mittel vor Mißbrauch und Willkür der Einzelnen sicher zu stellen, hat sie der Staat gesetzlich zu fixiren und — wo das Gesetz nicht Ausnahmen gestattet — die Anwendung derselben sich selbst vorzubehalten.

Die Strafe ist nur eines dieser Mittel. Es ist vollkommen richtig, was man gegen die vom Staatsbegriff ausgehenden Strafrechtstheorieen eingewendet hat: weit wirksamer als das Mittel der Strafe ist die Erziehung des Volks zu rechten Bürgern des Staats, die intellectuelle Bildung, die Kräftigung der rechtlichen Gesinnung, die Aufklärung des sittlichen Bewußtseyns, die Förderung des Wohlstands auf dieser Grundlage; — und die Rechtsgesellschaft, heiße sie Staat oder Volksgemeinde, welche diese Mittel nicht mit größter Sorgfalt zur Anwendung bringt, macht sich mitschuldig an allen Verbrechen, die innerhalb ihres Gebiets begangen werden. (Es ist noch immer der Grundmangel der civilisirtesten Staaten, daß dieser Satz — der Grundsatz aller Cultur und Civilisation — noch keineswegs allgemein anerkannt ist, noch keineswegs die „öffentliche Meinung" für sich hat.) Allein bis jetzt ist es dem Staate — wenn auch immerhin durch seine, die gesammte Bürgerschaft treffende Schuld — noch nicht gelungen, auf diesem Wege allein zum Ziele gelangen. Alle Staaten, die historischen wie die Rechtsstaaten, haben daher zu dem Mittel der Strafe gegriffen und es, gesetzlichen Normen gemäß, angewendet. Mit Fug und Recht. Denn ist jeder Staat verpflichtet, so ist er eben damit

auch berechtigt, jedes geeigneten Mittels zur Wahrung und Sicherung des Rechts sich zu bedienen. Und die Strafe ist ein geeignetes Mittel, weil es eine unanfechtbare psychologische Thatsache ist, daß die Furcht vor einem drohenden, mit Gewißheit zu erwartenden Uebel, je größer sie ist, einen um so stärkeren Einfluß auf den Willen des Menschen ausübt, und damit als Mittel sich bewährt, die Selbstbeherrschung zu kräftigen, die widerrechtlichen Gelüste und Begierden zu zähmen, die Impulse zu Verbrechen zu unterdrücken. Die Strafe ist daher allerdings ein *Präventivmittel*: sie soll durch Androhung bestimmter Uebel der Begehung von Verbrechen vorbeugen. Und mithin muß sie öffentlich verkündet werden, und die Entdeckung, Ueberführung und Bestrafung des Verbrechers mit größtmöglicher Gewißheit zu erwarten seyn, wenn sie die bezweckte Wirkung haben soll. Aber sie erfolgt nicht, um den Verbrecher zu „entwaffnen", „unschädlich zu machen" oder *nur ihn* von Ausübung weiterer Verbrechen abzuhalten. Sie adressirt sich vielmehr an *alle* Bürger: sie soll in *allen* durch die Furcht, die sie erregt, die Selbstbeherrschung stärken, die verbrecherischen Neigungen zähmen, den widerrechtlichen Willen unterdrücken helfen. Insofern wirkt sie selbst unmittelbar erziehend. Denn auch die pädagogische Bestrafung des Kindes hat, richtig verstanden, nur den Zweck, die Selbstbeherrschung des Kindes zu fördern und zu unterstützen. Und da *alle* Bürger eben als Bürger, als der lebendige Staat, verpflichtet sind, die geeigneten Mittel zur Wahrung und Sicherung des Rechts gegen Willkür und Gewalt zu ergreifen, so sind auch alle *verpflichtet*, sich der Strafe zu unterwerfen, wenn sie selbst Willkür und Gewalt geübt haben. Kurz die Strafe ist vollkommen *berechtigt*, weil sie, wie alles Recht, auf die *Pflicht* gegründet ist. Wer sich der Strafe und damit dieser Pflicht entzieht, kann und muß kraft des Zwangsrechts, das als Moment des Rechtsbegriffs unmittelbar in und mit ihm gegeben ist, sie zu leisten gezwungen werden, d. h. die Criminal-Justiz ist das wohlbegründete *Recht*, weil die unzweifelhafte *Pflicht* des Staats. —

Aus dieser Begriffsbestimmung der Strafe ergiebt sich unmittelbar der *Begriff des Verbrechens*, des *Criminal-Unrechts* im Unterschied vom *Civil-Unrecht*.

Zunächst kann nur diejenige That als Verbrechen (im strengen, eigentlichen Sinne) gefaßt und bezeichnet werden, welche eine Handlung im vollen Sinne des Worts ist, d. h. welche mit freiem Willen und ungetrübtem Bewußtseyn verübt worden, und somit in bewußter Absicht auf die Verletzung des Rechts gerichtet ist. Der sogenannte dolus ist das nothwendige subjective Requisit aller Bestrafung, das subjective Unterscheidungsmerkmal zwischen Criminal- und Civil-Unrecht. Thaten von Kindern, Irrsinnigen, Fieberkranken, oder in der Trunkenheit und bewußtloser Leidenschaft verübt, wenn sie auch objectiv das volle Gepräge des Verbrechens tragen, können daher nicht gestraft werden, weil sie keine Handlungen sind und mithin überhaupt nicht dem Gebiet der öffentlichen Rechtspflege, sondern dem administrativen Gebiete der Sorge des Staats für Erziehung der Kinder, für Pflege der Kranken ꝛc. anheimfallen. (Inwiefern bei den im Zustande der Trunkenheit oder leidenschaftlichen Erregung begangenen Verbrechen die Verschuldung dieses Zustands, bei den Thaten von Kindern und Irrsinnigen eine Verschuldung der Eltern und Angehörigen mit Strafe zu belegen sey, kann erst bei der Erörterung des Begriffs der criminalrechtlichen culpa zur Frage und Entscheidung kommen.) Denn das Recht als solches gilt, wie gezeigt, überhaupt nur Handlungen, dem freien bewußten Thun und Lassen der Bürger, derjenigen Staatsangehörigen die im vollen rechtlichen Sinne Personen sind.

Demnächst kann objectiv nur diejenige Handlung als Verbrechen qualificirt werden, welche einen Angriff auf den Bestand und die Geltung des Rechts, und damit auf die Herrschaft des Gesetzes und damit auf den Staat involvirt, d. h. welche entweder unmittelbar den Bestand des Staats, seine Ordnung, Verfassung, Unabhängigkeit zu stören und zu stürzen sucht, oder mittelbar dadurch seinen Frieden stört, seine Ordnung verletzt, seine Vollmacht leugnet, daß sie einzelnen Angehörigen desselben Gewalt anthut. Mit andern Worten: nur eine gewaltthätige Handlung ist ein Verbrechen, weil sie als solche, mittel- oder unmittelbar, den Bestand des Rechts und damit des Staats bedroht.

Die Gewalt ist der Gegensatz, die Negation des Rechts. Sie wird mithin nicht bloß da geübt, wo ihr Angriff gegen Leib und Leben, Gesundheit und Freiheit, Besitz und Eigenthum, Thun und

Lassen gerichtet ist, sondern auch da, wo meinem freien Willen, direct oder indirect, Zwang angethan wird. Nicht nur Mord und Brand, Raub und Diebstahl ꝛc., sondern auch die bloße (nur meinen Willen treffende) Drohung mit Mord und Brand, mit Raub und Diebstahl ist eine Gewaltthat. Das ist juristisch allgemein anerkannt. Dann aber muß auch der Betrug als Gewaltthat betrachtet und behandelt werden. Denn der Betrüger übt Gewalt an meinem Willen, weil er dem Object, auf das letzterer gerichtet ist, wider mein Wissen und Wollen ein andres unterschiebt. Das geschieht allerdings nicht durch directe Anwendung von Zwangsmitteln, sondern durch Täuschung und Lüge; aber die Täuschung ist indirecter Zwang, weil sie darauf berechnet ist, meinen Willen zu beeinflussen und eine Handlung hervorzurufen, die ich wider Willen ausführe, weil sie eine andre ist als die ich ausführen will. (Wer mich mit falschem Gelde oder gefälschten Wechseln bezahlt, mir unächtes Geschmeide als ächtes verkauft ꝛc., schiebt mir statt des Objects, auf das mein Wille gerichtet ist, wider meinen Willen ein andres unter; wer mich durch täuschende Vorspiegelungen zu einer Handlung veranlaßt, die ohne dieselben unterbleiben oder ganz anders ausfallen würde, übt einen Einfluß auf meinen Willen, dem ich in Wahrheit nur wider Willen folge, weil ich etwas Andres will als was ich thue). Alles was ich wider meinen Willen, unfreiwillig thue, ist ein erzwungenes Thun, gleichgültig, ob ich den Zwang fühle und davon weiß oder nicht. Denn nicht darauf kommt es an, *wie*, auf welche Weise und durch welche Mittel, die Gewalt geübt wird, — dadurch unterscheiden sich die mannichfaltigen Verbrechen nur von einander, — sondern *daß* sie geübt worden, ist das Kriterium, welches die Handlung zum Verbrechen stempelt. Mithin ist es ebenso falsch, den Betrug für ein bloßes Civil-Unrecht zu erklären, weil er dem Betrogenen keine (äußere) Gewalt anthue, wie umgekehrt die Definition des Verbrechens als einer gewaltthätigen Handlung darum zu verwerfen, weil durch sie der Betrug von der Zahl der Verbrechen ausgeschlossen würde.

Aus demselben Grunde ist es falsch, die Injurie unter das Civil-Unrecht zu subsumiren, und demgemäß dem Beleidiger statt der Strafe nur Widerruf (Ehrenerklärung) und Entschädigung für erweisbare, dem Beleidigten entstandene Nachtheile aufzuerlegen.

Die Injurie ist insofern eine Gewaltthat, als sie — den nothwendigen animus injuriandi vorausgesetzt — darauf abzielt, meine Ehre zu verletzen, zu schmälern, zu vernichten, mich also meines Rechts auf Ehre beraubt. Ich erleide dabei Gewalt; denn ein Angriff auf meine Ehre ist zugleich ein Angriff auf meine Person und meine bürgerliche Stellung. Daß bei der sogenannten Verbal-Injurie die Gewalt keine äußerliche, handgreifliche (wie bei der Real-Injurie) ist, kann offenbar keinen Unterschied machen. Was von der Injurie gilt, gilt nothwendig auch von der Verläumdung, die nur eine besondre Form der Ehrenkränkung ist. Allerdings indeß kann die Bestrafung des Verbrechers nur auf ausdrücklichen Antrag des Beleidigten und Verläumdeten erfolgen; der Richter hat nicht ex officio einzuschreiten. Aber diese eigenthümliche Beschränkung folgt nicht aus der besondern Natur des Verbrechens, — die Injurie ist und bleibt Gewaltthat, — sondern aus dem Wesen der Ehre. Es muß dem Beleidigten überlassen werden, wie hoch, wie sicher und unverwundbar er seine Ehre schätzt und ob er sie durch die beleidigende Rede, Geste, Handlung für verletzt hält oder nicht. Denn Jeder ist eben der Herr seiner Ehre, und für die Ehre giebt es keinen allgemeinen Maaßstab, durch den (wie beim Eigenthum und andern Besitzrechten) sich bestimmen ließe, wie weit das Recht des Besitzers reicht. Hier tritt der Satz ein: volenti non fit injuria, d. h. es hängt von meinem Willen und Ermessen ab, was ich als Angriff auf meine Ehre erachten will, und der Richter hat, wenn ich klage, nur zu entscheiden, ob dies Erachten gesetzlich richtig oder unrichtig sey.*)

*) Bei „Incest" und „qualificirter" (gewerbsmäßiger öffentlicher) Unzucht kann dagegen allerdings von Gewalt und Gewaltthätigkeit nicht die Rede seyn; und doch werden diese Handlungen von den Gesetzgebungen aller Culturvölker mit Strafe bedroht. Aber sie werden bestraft, nicht weil sie Verbrechen sind, sondern weil sie die Sittlichkeit untergraben und gefährden. Sie werden daher zwar mit Fug und Recht bestraft; denn der Staat hat die Sittlichkeit seiner Bürger vor jede thatsächlichen Gefährdung und Verletzung zu schützen, weil das Recht selbst und somit auch das Staatsrecht nur Recht ist als conditio sine qua non der sittlichen (ethischen) Entwickelung und Ausbildung des Menschen. Aber sie werden mit Unrecht als „Verbrechen" bezeichnet; sie sind im Grunde „Delicte", eben weil sie nur eine Gefahr für die Sittlichkeit der Bürger involviren und nur bestraft werden, um diese Gefahr abzuwenden. Es ist, wie sich weiter unten

Aus der Begriffsbestimmung der Strafe ergiebt sich 3) auch die Antwort auf die umstrittene Frage, ob und in wie weit die Motive, welche den Verbrecher bei seiner Handlung geleitet haben, vom Richter in Betracht zu ziehen seyen. Principiell kann es keinem Zweifel unterliegen, daß jede vom Gesetz als Verbrechen qualificirte Handlung bestraft werden muß, gleichgültig, welche Motive ihr zu Grunde liegen. Denn die Strafe gilt ihrem Grunde und Zwecke gemäß, principiell, nicht der Gesinnung, den Zwecken und Absichten, sondern der Handlung. Auch der heilige Crispin, der den Reichen Schuhe stahl um sie den Armen zu schenken, muß als Dieb bestraft werden; und die Mutter, welche ihren Sohn um einen Theil seines Erbes betrügt, um die Ungerechtigkeit des väterlichen Testaments gegen ihre andern Kinder auszugleichen, kann und darf der Strafe nicht entgehen, gesetzt auch daß sie in voller bona fides handelte. Es ist daher eine augenfällig falsche Auffassung des Diebstahls, wenn man meint, daß „nur die gewinnsüchtige Absicht ihn von der strafloſen Hinnahme einer fremden beweglichen Sache unterscheide" (v. Bar). Danach müßte es einem modernen Crispin beliebig frei stehen, den reichen Bäckern und Fleischern ihre Waare heimlich zu nehmen, um sie unter die hungernden Armen zu vertheilen! Oder von welchem Gesichtspunkt aus will man eine solche Handlung verbieten und bestrafen, wenn nicht vom Begriff des Diebstahls, als der gewaltsamen, weil wider Willen des Eigenthümers erfolgten Besitznahme einer fremden Sache? Mit welchem Rechte will man jene mütterliche Gerechtigkeitspflege für Unrecht erklären, wenn nicht aus dem Grunde, weil sie einen Betrug im oben dargelegten Sinne involvirt? Freilich macht es in Betreff der subjectiven Verschuldung einen großen Unterschied, ob ich aus gewinnsüchtiger Absicht oder aus überfließendem Mitleid stehle, aus Habgier oder aus Gerechtigkeitsgefühl betrüge. Gesinnung, Motiv und Zweck können im einzelnen Falle die Schuld auf ein Minimum reduciren, für das, wenn man nur auf die Schuld sieht, jede Strafe zu hart seyn würde. Aber die Schuld wie die Sühne (Vergeltung) ist, wie gezeigt, ein sittlicher Begriff, und kann daher nicht auf das Gebiet des Rechts übertragen werden. Gleichwohl muß die Criminaljustiz

klarer zeigen wird, ein Mangel der meisten Gesetzgebungen, daß sie nicht scharf genug zwischen Verbrechen und Delict (Vergehen) unterscheiden.

sie berücksichtigen, aber nicht von Rechtswegen, sondern darum und insoweit, weil und wiefern ihre Nichtberücksichtigung eine Gefährdung der Sittlichkeit mit sich führen, das sittliche Gefühl allgemein verletzen, Mitleid und Theilnahme für den Verbrecher erregen, und somit Zweck und Wirkung der Strafe paralysiren würde. Daß nur von diesem Gesichtspunkt aus die Frage nach den Motiven in die Strafrechtspflege hineinzuziehen und hineingezogen worden ist, ergiebt sich nicht nur aus der Theorie, sondern auch aus der Geschichte, aus der Thatsache, daß in den Anfängen der Criminaljustiz, bei allen roheren Völkern der Verbrecher *ohne* Rücksicht auf seine Motive und den Grad seiner Verschuldung gestraft wird, und erst mit der höheren Entwickelung des *sittlichen* Bewußtseyns die Frage nach dem subjectiven Grund und Ursprung der verbrecherischen That sich einstellt und mehr und mehr an Bedeutung gewinnt.

Die Bestrafung muß sonach ausnahmslos erfolgen, sobald die verbrecherische Handlung als solche, d. h. der objective Thatbestand eines Verbrechens und der auf dasselbe gerichtete freie Wille des Thäters, festgestellt ist. Das ist unweigerliche Forderung des Rechts. Aber um den im einzelnen Falle möglichen Widerspruch zwischen Strafe und Schuld, Recht und Sittlichkeit auszugleichen, ist dem Richter ein genügender Spielraum für die Bestimmung des *Maaßes* der Strafe zu belassen, um sie entsprechend dem geringeren Grade der Verschuldung „mildern" zu können. — Auf diesem Wege haben allgemein die Gesetzgebungen der civilisirten Völker den Widerspruch zu lösen gesucht. Aber eben weil es ein Widerspruch zwischen Recht und Sittlichkeit ist, kommt es bei der Beurtheilung der einzelnen Fälle nicht bloß auf die besondern Motive der gerade vorliegenden verbrecherischen That an, sondern mehr noch auf die *allgemeinen* Umstände und Verhältnisse, unter denen der Thäter sie beging, auf seinen persönlichen Charakter, auf seine sittliche Haltung in *allem* seinen Thun und Lassen. Indem die neuere Strafjustiz auf diese Punkte vorzugsweise ihr Augenmerk richtet und nach ihnen das Gewicht der „mildernden Umstände" und danach die Strafe abmißt, erkennt sie implicite an, daß der Begriff der Verschuldung dem sittlichen und nicht dem Rechtsgebiet angehört. —

Aus dem dargelegten Begriffe (Grund und Zwecke) der Strafe

ergiebt sich endlich 4) auch die Lösung der Frage, ob und mit welchem Rechte der bloße, vergeblich gebliebene Versuch ein Verbrechen zu begehen, das sogenannte Attentat, bestraft werden dürfe. Schon der Name deutet an, daß zum Versuch im juristischen Sinne mehr gehört als die bloße Absicht oder der Entschluß, eine verbrecherische Handlung auszuführen (cogitationis poenam nemo patitur). Vom straffälligen Versuch kann nur die Rede seyn, wo Willen und Absicht in bestimmten Handlungen (Worten oder Thaten) klar vorliegt; denn nur Handlungen bilden die Sphäre des Rechts. Daß der so definirte Versuch, wenigstens bei gewissen Verbrechen, nach allen Gesetzgebungen der Welt gestraft wird, ist eine bekannte Thatsache. Aber damit ist die Berechtigung dazu noch keineswegs erwiesen. Geht man von der objectiven Seite im Begriff des Verbrechens aus, wonach es eine bestimmte Handlung ist, deren Ausführung vom Gesetz mit Strafe bedroht wird, so kann der bloße Versuch nicht bestraft werden; denn die straffällige Handlung ist nicht ausgeführt. Geht man umgekehrt von der subjectiven Seite, der Absicht, dem Wollen und Verschulden es Thäters aus, und folgt dabei der Vergeltungstheorie oder den Theorieen von „Schuld und Sühne", vom „positiven Beitrag", vom „idealen Schadensersatz", von der nothwendigen „Machtbethätigung des Rechts", so muß derjenige, der auf einen Menschen schießt, aber ihn nicht trifft, ganz eben so bestraft werden, als hätte er den Mord ausgeführt; ja auch denjenigen muß die Strafe des Mordes treffen, der seinen Feind todt zu beten oder durch Zaubersprüche zu tödten versucht.

Schon diese Consequenzen zeigen zur Evidenz, daß nur von der richtig verstandenen Präventionstheorie aus die Bestrafung des Versuchs sich rechtfertigen läßt. Zunächst versteht es sich von selbst, daß die Absicht (der Willensbeschluß) des Verbrechers nicht nur in bestimmten Handlungen sich geäußert haben, sondern auch das verbrecherische Ziel, auf das sie gerichtet sind, klar erkennbar vorliegen muß. Solche Handlungen aber sind straffällig, auch wenn sie ihr Ziel nicht erreichen, weil sie wie jedes ausgeführte Verbrechen einen Angriff auf den Bestand, die Sicherheit und Herrschaft des Rechts, welche der Staat zu gewährleisten hat, involviren. Ist es der Zweck der Strafe, verbrecherische Handlungen durch das Medium der Furcht und der von ihr ausgehenden Zügelung der Begierden zu verhüten, im Keime zu ersticken, so muß auch das Attentat mit

Strafe bedroht werden, weil seine Strafloſigkeit die Erneuerung des Verſuchs zur natürlichen Folge haben würde. Der Unterſchied zwiſchen dem Verſuch und dem ausgeführten Verbrechen beſteht nur darin, daß er mißlungen iſt oder nach der Natur der angewandten Mittel nicht gelingen konnte, daß alſo in Wirklichkeit kein Recht verletzt iſt. Dieſer Unterſchied mindert die Schuld des Verbrechers um nichts; denn er hat gethan, was ſeine verbrecheriſche Abſicht heiſchte, was ſie documentirt und wodurch er ſie zu erreichen gedachte. Seine Schuld verdient mithin die volle Strafe. Allein die Schuld, weil ſie ein ſittlicher Begriff iſt, kann, wie gezeigt, nicht auf die Strafe ſelbſt, ſondern nur auf die Beſtimmung des Maaßes derſelben einwirken. Die Strafe ſelbſt gilt an ſich (unmittelbar) nur der Handlung, und iſt mithin dadurch bedingt, daß Wollen (Abſicht) und Thun in demſelben Einen Punkte, der geſchehenen, als Thatſache daſtehenden Handlung, zuſammentreffen. Wo dieſe beiden Momente, die den Rechtsbegriff der Handlung beſtimmen, wie beim Verſuch auseinanderfallen, liegt nicht dieſelbe Handlung vor wie da, wo ſie geeignet erſcheinen. Wenn nicht geſchehen iſt, was ich wollte, ſo liegt eine andre Handlung vor, die als ſolche auch eine andre Strafe, ein andres Maaß der Strafe fordert. Der Verſuch kann ſonach nicht mit derſelben Strafe belegt werden wie das ausgeführte Verbrechen. Mag immerhin nur ein glücklicher Zufall (daß das Gewehr verſagte — die Kugel an einem Meſſingknopf abprallte) das Gelingen verhindert haben, — dies Glück iſt nun einmal dem Verbrecher zu Theil geworden, ein Moment ſeiner Perſönlichkeit, ein Beſtandtheil ſeines Thuns geworden, und muß daher vom Recht, weil es an ſich nicht den Willen und das nackte erfolgloſe Thun, ſondern in erſter Linie die erfolgte Handlung in Betracht zu ziehen hat, auch berückſichtigt werden. Das Maaß der Strafe für den Verſuch wird im Allgemeinen geringer ſeyn müſſen als für das vollbrachte Verbrechen, kann aber immerhin der auf letzteres geſetzten Strafe ſehr nahe, ja unter Umſtänden gleich geſtellt werden. Denn der Natur der Sache nach iſt die Strafe auch der größeren oder geringeren Entfernung des Verſuchs von der Ausführung, reſp. der Ausführbarkeit des Verbrechens durch die angewandten Mittel, zu bemeſſen, und richtet ſich außerdem, wie ſich von ſelbſt verſteht, nach der Größe (Gefährlichkeit) der verbrecheriſchen Handlung, auf welche der Verſuch abzielte. Es

würde das allgemeine Rechtsgefühl schwer verletzen, wenn den Abergläubigen, der seinen Feind todt zu beten suchte, dieselbe Strafe träfe, wie den Raubmörder, dessen Kugel zufällig fehlte. Dagegen ist der Versuch zum Umsturz des Staats, zu Hochverrath, Empörung, Verfassungsbruch, je näher er der Ausführung stand, um so zweifelloser ganz so zu bestrafen, d. h. mit der höchsten Strafe zu belegen, als wäre das Verbrechen vollbracht. Denn wo es sich um die Existenz des Staats handelt, ist die höchste Strafe anzudrohen, weil die folgenschwerste und gefährlichste Gewaltthat zu verhüten.

Ist der Versuch straffällig, so versteht es sich von selbst, daß auch die „Vorbereitungen" zur Begehung eines Verbrechens, sobald aus ihnen die verbrecherische Absicht klar hervorleuchtet, zu bestrafen sind. Denn sie sind die Anfänge des Versuchs, die Bedingungen der Ausführung, und werden daher mit Recht von den Juristen als „entfernter" Versuch bezeichnet. Ebenso klar ist, daß jede wissentliche, nahe oder entfernte Beihülfe zur Ausführung eines Verbrechens, möge es gelingen oder nicht, mit Strafe zu bedrohen ist. Auch sie fällt insofern unter den Begriff des Versuchs, als der Helfershelfer zwar nicht das Verbrechen selbst verübt noch dabei mitwirkt, wohl aber, ganz wie beim Versuch, diejenigen Handlungen begeht, welche zur Ausführung des Verbrechens erforderlich sind oder sie erleichtern. In der Praxis wird es oft schwierig seyn, die Mitwirkung bei einem Verbrechen — welche natürlich härter, unter Umständen mit der gleichen Strafe wie die That selbst zu bestrafen ist — von der bloßen Beihülfe (als z. B. Beschaffung des Giftes, Oeffnen der Thür für den erwarteten Dieb ꝛc.) zu unterscheiden. Theoretisch indeß leuchtet ein, daß die Beihülfe unter den Begriff des (entfernten) Versuchs zu subsumiren und nach dieser Norm der einzelne Fall zu beurtheilen ist.

Aber nicht nur die Beihülfe, sondern auch die bloße „Mitwissenschaft" um die Ausführung eines Verbrechens ist von den bestehenden Gesetzgebungen allgemein mit Strafe bedroht. Wer die Berechtigung des Staats zu dieser Strafbestimmung anerkennt, wird consequenter Weise zur Präventions-Theorie sich bekennen müssen. Denn von jeder andern Theorie aus erscheint es nur als ein Eingriff in meine Freiheit, daß es mir nicht erlaubt seyn soll, eine Kunde, die mir zu Theil geworden, Dinge die ich

erfahren habe, für mich zu behalten. Nur wenn jeder Bürger als Mitglied des Staats, weil der Staat selbst, verpflichtet ist, zu thun was er unter Garantie des Gesetzes vermag, um das Geschehen von Verbrechen zu verhüten, ist der Staat berechtigt, bei Strafe zu fordern, daß jeder Bürger ihm anzeige was er von der beschlossenen, in der Vorbereitung begriffenen, im Werke befindlichen Ausführung eines Verbrechens erfahren hat. Natürlich muß dem Uebertreter des Gesetzes seine Mitwissenschaft bewiesen seyn; unter dieser Bedingung aber kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Unterlassung der Anzeige rechtgemäß zu bestrafen ist, um so härter je größer das Verbrechen (z. B. Verschwörung zum Umsturz des Staats) ist, um das es sich handelt. Denn sie verletzt nicht nur jene Pflicht jedes Staatsbürgers, sondern involvirt zugleich eine Unterstützung des verbrecherischen Unternehmens, die darum nicht minder unter den Begriff der Beihülfe zu subsumiren ist, weil sie äußerlich als eine passive, unthätige erscheint.*) —

Die Frage nach der Strafbarkeit des sogenannten „negativen Unrechts" d. h. der Unterlassung gesetzlich gebotener Handlungen führt von selbst zur Erörterung des Begriffs der criminalrechtlichen culpa, auf welchem

der Unterschied von Verbrechen und Vergehen

beruht. Denn wie die Unterlassung jener Anzeige beabsichtigter Verbrechen, welche die Strafe der Mitwissenschaft nach sich zieht, oft genug nicht auf Böswilligkeit (dolus), sondern auf Fahrlässigkeit, Leichtsinn, Unkunde des Gesetzes ꝛc. beruht, und wie ebenso oft die gesetzlich gebotene Anzeige eines ausgeführten Verbrechens aus denselben Gründen unterbleibt, so fallen die meisten straffälligen Unterlassungen in das Gebiet der criminalrechtlichen culpa.

Die criminalrechtliche unterscheidet sich von der civilrechtlichen culpa, wie oben schon angedeutet ward, nur durch die Folgen der Nachlässigkeit oder Unvorsichtigkeit, um die es sich handelt. Da wo die Fahrlässigkeit in einem Thun oder Lassen besteht, welches die Störung der gesetzlichen Ordnung, der Herrschaft des Rechts, des öffentlichen Friedens oder den Tod eines Menschen, Gefährdung der

*) Stahl's Meinung, daß das sogenannte „negative Unrecht" gar nicht unter das strafbare Unrecht falle, ist so einleuchtend falsch, daß sie nur aus der falschen Strafrechts-Theorie, die er zu Grunde legt, erklärlich erscheint.

Sicherheit von Leben und Eigenthum der Bürger zur Folge hat, wird die civilrechtliche culpa zur criminalrechtlichen, d. h. straffällig. In allen Gesetzgebungen ist daher Tödtung, Verwundung, Gesundheitsberaubung eines Menschen, Brandstiftung, Veranlassung von Wassersnoth ꝛc., möge sie die Folge einer fahrlässigen Handlung oder Unterlassung seyn, mit Strafe bedroht.

Ist aber das Gesetz exact formulirt, so muß es ausdrücklich erklären, daß nicht die Tödtung, Verwundung, Brandstiftung selbst, sondern die Fahrlässigkeit, welche die Tödtung ꝛc. zur Folge hatte, bestraft werde, d. h. es muß ausdrücklich zwischen dolus und culpa unterscheiden. Denn wäre die Tödtung als solche d. h. als diejenige Handlung, welcher die Strafe gilt, vom Gesetze gemeint und also nicht die Fahrlässigkeit, sondern die Tödtung zu bestrafen, so müßte sie auch mit derselben Strafe wie der Mord (die absichtliche prämeditirte Tödtung) belegt werden. Wird dieser Unterschied und damit implicite anerkannt, daß zum Begriff des Verbrechens im strengen eigentlichen Sinn der freie mit Bewußtseyn auf die bestimmte That gerichtete Wille (die Absicht) gehöre, und daß also nur der dolus eine widerrechtliche Handlung zum Verbrechen stempele, so ist es eine nicht zu rechtfertigende Inconsequenz, in einzelnen Fällen eine Ausnahme zu machen, und fahrlässige, vom Gesetz als solche anerkannte Handlungen unter die Verbrechen zu zählen und als Verbrechen zu behandeln. Scheidet man einmal dolus und culpa, wie man rechtgemäß muß, weil nur die freie, mit Bewußtseyn ausgeführte Handlung eine Handlung ist, so muß man auch die Namen scheiden, und alle sträflich fahrlässigen Handlungen, so schwer sie auch wiegen mögen, unter die Kategorie der „Vergehen" (Delicte) stellen. Das Gegentheil kann nur Verwirrung in den Köpfen der Richter und was noch schlimmer ist, im Rechtsbewußtseyn des Volkes stiften. Es ist allerdings ein großer Unterschied, ob ein Trunkenbold im Rausche, ein Choleriker im Zorne einen Menschen tödtet, oder ob ein Jäger aus Kurzsichtigkeit, Ungeschicklichkeit, Unbesonnenheit statt des Wildes einen Treiber erschießt. Aber der Unterschied zwischen dolus und culpa ist noch größer. Denn beim dolus ist der freie bewußte Wille auf eine verbrecherische Handlung gerichtet, bei der culpa dagegen fehlt der bewußte Wille oder er geht auf eine rechtlich erlaubte Handlung, die nur durch die Art und Weise ihrer Ausübung, durch die Nicht-

beachtung ihrer gefährlichen Folgen straffällig wird. Dieser Unterschied wird dadurch nicht aufgehoben, daß die culpa des Trunkenbolds oder Cholerikers viel schwerer in's Gewicht fällt als die Unvorsichtigkeit des Jägers. Eben so wenig dadurch, daß die Strafe für gewisse culpose Handlungen und Unterlassungen mit Recht höher zu bemessen ist als bei kleinen Verbrechen (wie gelegentlichem Diebstahl werthloser Dinge u. a.). Denn das Maaß der Strafe hängt, wie sich zeigen wird, gar nicht bloß von der Frage: ob dolus oder culpa, sondern von andern Erwägungen ab, ist mithin ohne alles Gewicht für die Entscheidung, ob eine Handlung als Verbrechen oder als Vergehen zu betrachten sey. Im Gegentheil auch nach dieser Seite hin ist der Unterschied zwischen dolus und culpa, zwischen Verbrechen und Vergehen festzuhalten. Denn es wird das Rechtsgefühl jedes civilisirten Volks verletzen, wenn gesetzlich der Unglückliche, welcher im übermächtigen (vielleicht gerechten) Zorn einen Menschen getödtet hat, in demselben Sinne als Sträfling angesehen und behandelt wird wie der gemeine Bandit oder Raubmörder.

Die meisten Gesetzgebungen basiren den allgemein anerkannten Unterschied von Verbrechen und Vergehen auf die Unterscheidung zwischen denjenigen widerrechtlichen Handlungen, welche *criminalgerichtlich*, und solchen, welche nur *polizeilich* zu verfolgen und zu strafen seyen. Diese Unterscheidung mag praktisch nicht nur von Wichtigkeit, sondern eine Nothwendigkeit seyn. Denn einerseits fallen, wie schon bemerkt, manche Vergehen (culpose Handlungen) so schwer in die Wagschaale und sind so streng zu strafen, daß sie nur einer streng gerichtlichen Untersuchung und Beurtheilung unterzogen werden dürfen. Andrerseits giebt es Uebertretungen der zur Abwendung von Gefahr und Schaden für das Gemeinwesen nothwendigen Vorschriften, welche in raschem summarischem (polizeilichen) Verfahren abgeurtheilt und geahndet werden müssen, wenn die Bestrafung ihren Zweck erfüllen soll. Allein die Unterscheidung ist eine rein äußerliche, welche die rechtliche Natur der straffälligen Handlung gar nicht trifft, und mithin auf die Begriffsbestimmung derselben von keinerlei Einfluß seyn kann: das Vergehen bleibt Vergehen (culpa), das Verbrechen Verbrechen (dolus), ob es gerichtlich oder bloß polizeilich verfolgt und bestraft werde. Außerdem versteht es sich von selbst, daß gegen das poli-

zeiliche Strafurtheil dem Inculpaten die Appellation an den Richter, die Berufung auf gerichtliche Entscheidung der Sache, frei stehen muß, — womit der auf die Praxis basirte Unterschied praktisch (thatsächlich) aufgehoben ist.

Man hat indeß nur eine falsche Consequenz gezogen. Im Grunde unterscheidet die Praxis nicht zwischen Verbrechen und Vergehen, sondern zwischen Vergehen und Vergehen; und dieser Unterschied ist wohlbegründet. Denn es ist ein Unterschied, ob ein fahrlässiges Handeln eine Gefährdung der öffentlichen Sicherheit, eine Zerstörung von Leben, Gesundheit, Eigenthum zur Folge *gehabt hat*, oder ob es eine solche Folge nur haben *könnte*. Die Polizei-Verordnungen betreffen nur Vergehen der letztern Art; jedenfalls sind nur solche Vergehen dem polizeilichen, jene der ersten Art dem gerichtlichen Strafverfahren zu überweisen. Im Allgemeinen geschieht es daher auch überall, daß, wenn ein Polizeivergehen die Zerstörung von Leben und Eigenthum (z. B. die unterlassene Sperrung der Straße bei einem Bau den Tod eines Menschen) zur Folge gehabt *hat*, die Sache von dem Polizei- an den Criminal-Richter abgegeben wird und werden muß. In *diesem* Sinne, zur Bezeichnung *dieses* Unterschieds, kann man, da es auf den Namen nicht ankommt, von Criminal- und Polizei-Vergehen sprechen.

Was demgemäß in den Gesetzgebungen als Polizeivergehen charakterisirt wird, besteht der Natur der Sache nach zum größten Theil in bloßen *Unterlassungen* (des Bestreuens der Straße bei Glatteis, des Reinigens von Gossen, Senkgruben, Schornsteinen, der Absperrung baufälliger Brücken und Stege ꝛc.). Man hat daher, wie schon angedeutet, den Unterschied zwischen Verbrechen und Vergehen auf die begriffliche Unterscheidung von „positivem" und „negativem" Unrecht, d. h. auf den Unterschied von Thun und Lassen, zurückzuführen gesucht. Allein abgesehen davon, daß allgemein (und mit Recht) nicht bloß Unterlassungen, sondern auch einzelne Handlungen — z. B. Aufstellung leicht entzündlicher Stoffe an feuergefährlichen Orten, oder Handlungen, welche die öffentliche Sittlichkeit verletzen — zu den Polizeivergehen gezählt werden, — mit welchem Rechte darf die unterlassene Weichenstellung eines Bahnwärters, die einer Anzahl von Personen das Leben kostet, als bloßes Vergehen, die Tödtung eines Menschen durch unvorsichtiges Schießen dagegen als Ver-

brechen betrachtet werden? Ist die Weichenstellung absichtlich unterlassen worden, so liegt offenbar ein schweres Verbrechen vor; ist sie aus Mangel an Aufmerksamkeit unterblieben, wo liegt der Unterschied zwischen den beide Fällen, da der Grund wie der Erfolg des Thuns und des Lassens genau derselbige war? —

Es kann sonach keiner Frage unterliegen, daß die begriffliche Unterscheidung von Verbrechen und Vergehen weder auf diesen noch auf den Unterschied des gerichtlichen und polizeilichen Verfahrens, noch des größeren oder geringeren Strafmaaßes, sondern nur auf den fundamentalen Unterschied von dolus und culpa gegründet werden kann. Wohl aber fragt es sich, mit welchem Rechte wird überhaupt eine bloße Fahrlässigkeit bestraft? Mit welchem Rechte insbesondre darf die Polizei gewisse Handlungen vorschreiben und deren Unterlassung mit Strafe belegen?

Wiederum läßt sich leicht nachweisen, daß Angesichts dieser principiellen Rechtsfrage alle die gangbaren Theorieen, mit alleiniger Ausnahme der richtig verstandenen Präventionstheorie, in unlösbare Verlegenheit gerathen. Die Vergeltungstheorie begeht eine petitio principii, wenn sie den Mangel an Vorsicht oder die Uebertretung polizeilicher Verordnungen für eine durch die Strafe zu sühnende Schuld erachtet, ohne nachgewiesen zu haben, weder warum gerade nur in diesen Fällen, in andern dagegen nicht, die Unvorsichtigkeit eine strafbare Schuld involvire, noch warum die Polizei — die doch nicht willkürlich alles Mögliche und Unmögliche vorschreiben darf — berechtigt sey, die Unterlassung gerade dieser und dieser Handlungen für eine strafbare Schuld zu erklären. Die Besserungstheorie ist nicht anwendbar, weil Unvorsichtigkeit, Mangel an Ueberlegung, Vergeßlichkeit ꝛc. durch keine der gewöhnlichen Strafarten, namentlich nicht durch die gebräuchlichste der Freiheitsentziehung, sich bessern lassen. Die Theorie von der „Machtbethätigung des durchbrochenen Rechts" paßt ebenso wenig, da der Fahrlässige das Recht weder durchbricht noch auch nur angreift, sondern vollkommen anerkennt. Aus demselben Grunde fehlt es der Theorie vom „positiven Beitrag zur Erhaltung des Staats" an den Beweisen für die Rechtsgültigkeit der Strafen, um die es sich handelt. Denn der Fahrlässige hat den sogenannten negativen Beitrag, der in der Nichtverletzung von Recht und Gesetz bestehen soll, geleistet, kann mithin nicht zur Leistung des posi-

tiven Beitrags als Ersatz des negativen gezwungen, nicht gestraft werden, und die Uebertretung polizeilicher Verordnungen kann nicht als eine Verletzung des Gesetzes angesehen werden, so lange die Berechtigung der Polizei zum Erlaß ihrer Vorschriften nicht dargethan ist.*) Die Theorie vom idealen Schadensersatz bleibt hinter der Aufgabe zurück, weil durch eine Fahrlässigkeit oder ein Polizeivergehen die Bürgerschaft sicherlich nicht „in eine rechtswidrige Willensstimmung" versetzt noch „das Vertrauen auf die allgemeine Sicherheit" zerstört wird, also auch keine Strafe erfolgen kann. Und die Theorie der Nothwehr endlich entbehrt aller und jeder Handhabe, der Aufgabe auch nur beizukommen, da eine Nothwehr gegen Fahrlässigkeiten und Polizeivergehen (Unterlassungen) unmöglich ist.

Ist hingegen der Staat verpflichtet, das Recht der Bürger auf Leben und Eigenthum und somit Leben und Eigenthum selbst gegen Schädigung und Gefährdung, drohe sie von Seiten der Natur oder menschlichen Thuns und Lassens, so weit wie möglich zu sichern, so ist er auch berechtigt nicht nur alle Verbrechen zu verbieten, sondern auch bei allem Handeln einen bestimmten Grad von Vorsicht, Aufmerksamkeit, Ueberlegung zu fordern, um voraussichtlich eintretenden verderblichen Folgen vorzubeugen, sowie diejenigen Handlungen anzubefehlen, bei deren Unterlassung solche Leben und Eigenthum gefährdende Folgen zu erwarten sind. Die Strafe ist nur das Mittel, seinen (gesetzlich fixirten) Geboten Nachachtung zu schaffen. Es versteht sich indeß von selbst, daß wie bei der civilrechtlichen, so auch bei der criminalrechtlichen culpa dem Fahrlässigen

*) Wenn v. Bar a. O. definirt: die fahrlässigen Verbrechen und Vergehen beruhen als solche auf „einem mangelhaften Wollen des Rechts, also auf einer mangelhaften Achtung der Grundsätze der Sittlichkeit", so tritt darin nicht nur der Grundfehler, der seine ganze (in vieler Beziehung verdienstliche) Schrift durchzieht, die Vermengung von Recht und Sittlichkeit, besonders klar hervor, sondern er vergißt auch nachzuweisen, warum nur in diesem oder jenem Falle die mangelhafte Achtung vor den sittlichen Grundsätzen strafbar seyn solle, in andern Fällen dagegen nicht. Außerdem läßt sich nicht behaupten, daß allen fahrlässigen Vergehen ein mangelhaftes Wollen des Rechts zu Grunde liege. Und wie das Polizeivergehen der unterlassenen Reinigung der Gossen oder Essen „als eine mittelbare Verletzung der Sittlichkeit angesehen werden könne", ist gar nicht einzusehen. —

die Nichtbeachtung nur solcher Folgen, welche nach gemeiner Erfahrung und dem natürlichen Verlauf der Dinge vorauszusehen sind, zur Last gelegt werden kann, so wie daß die Polizei nur Handlungen, deren Unterlassung solche Folgen zu haben pflegt, fordern darf. —

Die richtig verstandene Präventionstheorie ist es endlich auch allein, welche für die schwierige Frage nach der

Maaßbestimmung und Art der anzuwendenden Strafen

die nöthigen Normen der Entscheidung darbietet.

Auch hier erweisen die übrigen Theoricen ihre principielle Ohnmacht. Die Vergeltungstheorie fordert im Grunde, wie schon bemerkt, die exacte Gleichstellung zwischen Verbrechen und Strafe, Auge um Auge, Zahn um Zahn, jedenfalls die genaue Abmessung der aufzuerlegenden Sühne nach dem Maaße der obwaltenden Schuld. Aber das Maaß der Schuld läßt sich genau und sicher nie ermitteln, weil sie überall verwoben ist mit einer Mannichfaltigkeit äußerer Umstände und Impulse, die in den Lebensverhältnissen, in Abstammung, Erziehung, Umgang, Berufs- und Vermögensstellung ꝛc., kurz in den sogenannten Schicksalen des Verbrechers liegen und seine Verschuldung ebenso sehr erhöhen als vermindern, nie aber mit Sicherheit festgestellt und abgewogen werden können. Gesetzt aber auch, die Schuld ließe sich ermessen, so fehlt alle und jede Proportion zwischen der ganz und gar innerlichen Verschuldung und der völlig äußerlichen Strafe, zwischen dem bösen, der Seele angehörigen Willen und dem den Leib treffenden Uebel. Schuld und Strafe sind ihrer Natur nach irrationale Größen; es ist unmöglich, sie in Uebereinstimmung zu bringen, weil es unmöglich ist, die äußern Um- und Zustände dem sittlichen Verhalten des Menschen anzupassen, oder was dasselbe ist, weil die Schuld ein sittlicher Begriff ist, der als solcher zum Rechtsbegriff der Strafe keine unmittelbare Beziehung hat. — Die Theorie vom positiven Beitrag zur Staatserhaltung verfällt dem Widerspruch, daß sie consequenter Weise alle die verschiedenen Verbrechen mit der gleichen Strafe belegen müßte. Denn die Nichtleistung des negativen Beitrags, den der positive ersetzen soll, die Nichtachtung von Recht und Gesetz, ist bei allen Verbrechen dieselbe.

Außerdem unterliegt sie demselben Mangel, daß zwischen dem negativen und positiven Beitrag, zwischen der verbrecherischen Nichtachtung des Gesetzes und dem äußern Strafübel, alle Proportionalität fehlt und mithin jede Maaßbestimmung unmöglich ist. — Zu demselben Widerspruch führt die Trendelenburg'sche Doctrin. Denn ist der Zweck der Strafe, die „Macht des Rechts", welche das Unrecht „durchbrochen", wiederherzustellen und als Macht zu bewähren, so werden — wie bei der Abschreckungstheorie — auf alle Verbrechen die härtesten Strafen gesetzt werden müssen, weil, je schwerer die Strafe, desto fühlbarer und wirksamer die Erweisung der Macht des Rechts. Und soll diese Macht nur in Gemäßheit der Größe oder Stärke des Angriffs auf sie (des Durchbruchs) sich an dem Durchbrecher bethätigen dürfen, so fragt es sich, mit welchem Maaßstabe das Loch, das der Durchbruch in die Mauer des Rechts gemacht, gemessen werden soll. — Noch schlimmer steht es in dieser Beziehung um die Theorie vom idealen Schadensersatz, weil offenbar die rechtswidrige Stimmung der Bürger, das zerstörte Vertrauen auf die allgemeine Sicherheit, die Ermunterung des Verbrechers zu neuen Verbrechen, also der ganze Schaden, den der Verbrecher anrichtet, gar nicht, weder genau noch ungenau, sich ermessen läßt. — Der Theorie der Nothwehr endlich gebricht es wiederum an jeder Handhabe, der Lösung der Aufgabe beizukommen, da die Nothwehr ihrem Begriffe nach nur auf den Versuch, ein Verbrechen auszuführen, sich bezieht, und mithin gar keinen Maaßstab in sich trägt für die Größe des ausgeführten Verbrechens, also auch nicht für die Größe der zu verhängenden Strafe. —

Man hat der Präventionstheorie ebenfalls vorgeworfen, daß sie consequenter Weise alle Verbrechen mit den härtesten Strafen (Todesstrafe, lebenslänglicher Gefängnißhaft) belegen müsse; denn dadurch werde am wirksamsten den Verbrechen vorgebeugt. Aber der Einwand trifft nur die falsche Präventionstheorie, die bisher gangbare Theorie der Special-Prävention, welche den Zweck der Strafe darein setzt, nur den Verbrecher von weiteren Verbrechen abzuhalten, „unschädlich zu machen". Die wahre Präventionstheorie, die General-Prävention, bezieht sich gar nicht auf den Verbrecher allein; sie straft ihn vielmehr nur, weil bei ihm die bloße Androhung der Strafe die Wirkung, die sie auf Alle üben soll, nicht gehabt hat, und daher ein stärkeres Mittel angewendet werden

muß, um ihn von verbrecherischen Handlungen zurückzuhalten. Denn sie faßt, wie bemerkt, die Androhung wie den Vollzug der Strafe nur als eines der Mittel, Schädigung und Gefährdung des Staats, des Lebens und Eigenthums der Bürger durch das Thun und Lassen Einzelner, also die Begehung von Verbrechen wie von Vergehen zu verhüten, womöglich im Keim zu ersticken. Jedes Mittel ist aber nicht nur bedingt durch seinen Zweck, sondern auch durch die Beschaffenheit des Materials, auf welches es zu wirken hat. Das Material ist hier das ganze Volk, die Gesammtheit der Bürger, da jedem von ihnen die Versuchung zu widerrechtlichen Handlungen gelegentlich nahe tritt. Das Maaß der zu verhängenden Strafen wird daher, zunächst im Allgemeinen, nach den gegebenen Zuständen, nach dem Höhepunkte der Cultur und Civilisation des Volks, insbesondere nach dem Grade seiner ethischen Bildung, der Kraft seiner rechtlichen Gesinnung, der Entschiedenheit seines sittlichen Bewußtseyns zu normiren seyn. Je tiefer das Volk in dieser Beziehung steht, je roher seine Sitten, je größer seine Neigung zu Willkür und Gewalt, desto härtere Strafen werden auf alle Verbrechen gesetzt werden müssen, um es von Willkür und Gewaltthat abzuhalten; je höher es steht, desto milder werden die Strafen seyn können und doch ihren Zweck erreichen. Sie werden aber nicht nur milder seyn können, sondern auch milder seyn müssen. Es ist eine zwar sehr plausible, aber dennoch durchaus falsche Voraussetzung, daß überall die Strafe um so wirksamer seyn werde, je schwerer sie sey. Im Gegentheil, überall wo dem Volke nach dem Standpunkt seiner Bildung die verhängte Strafe zu hart dünkt, wird es dem Verbrecher nicht Mißbilligung, Zorn und Verachtung, sondern Mitleid und Theilnahme zu erkennen geben, und so die Strafe im Verbrecher das Gefühl erlittenen Unrechts und damit der Verbitterung gegen den Staat, der Rache gegen den Richter, im Volke das Gefühl der Unzufriedenheit mit den bestehenden Gesetzen, den Zweifel an der Gerechtigkeit des Richterspruchs, Bedenken in Betreff der Gültigkeit der obwaltenden Rechtsprincipien, hervorrufen. Durch solche Gefühle aber werden die verbrecherischen Gelüste gekräftigt. Es entsteht ein Schein von Berechtigung für den Verbrecher, den Kampf wider die Ungerechtigkeit der Strafjustiz aufzunehmen; der Verbrecher selbst wird zum Märtyrer dieser Ungerechtigkeit; und so kann es und ist es geschehen,

daß die übermäßige Härte der Strafen die Verbrechen nicht vermindert, sondern vermehrt. Der Staat *darf* sonach, schon im Allgemeinen, nicht die Höhe der Strafen willkürlich bemessen; er *muß* sie dem *Rechts*begriffe der Strafe gemäß in Uebereinstimmung setzen mit dem Bildungsstande des Volks und den Forderungen des waltenden Rechtsgefühls.

Im *Besonderen* aber, für die verschiedenen einzelnen Verbrechen und Vergehen ergiebt sich das Maaß der Strafe in erster Linie aus der Größe der in ihnen liegenden *Gefahr* für den Bestand des Staats, für die Sicherheit des Rechts, für Leben und Eigenthum der Bürger. Erst in zweiter Linie kann die Höhe der *Schuld*, beruhe sie auf Böswilligkeit oder Fahrlässigkeit, bei der Maaßbestimmung der Strafe in Betracht kommen. Denn die Schuld ist, wie gezeigt, im Grunde unmeßbar, wenigstens nie mit voller Sicherheit auszumessen; und wenn sie auch einigermaßen bestimmbar erscheint, so findet doch keine Proportion zwischen ihr und der äußern Strafe statt. Sie kann mithin unmöglich als *Grund*maaß für die Größebestimmung der Strafe dienen; sie kann vielmehr, wie gezeigt, nur verschärfend oder mildernd auf die richterliche Abmessung derselben einwirken. Das Grundmaaß ist nothwendig die Größe der Gefährlichkeit des Verbrechens. Denn nur sie steht in unmittelbarer Beziehung zu dem Grunde des Strafrechts selbst, zu der Pflicht des Staats, seinen eignen Bestand und damit die Herrschaft des Gesetzes und damit alle Rechte seiner Bürger vor jedem Angriff, vor jeder Gefährdung zu bewahren. Nur sie gewährt einen Maaßstab, nach welchem, wenn auch nicht mit mathematischer Genauigkeit, die Höhe der Strafe für die verschiedenen Verbrechen sich bestimmen läßt. Meine Schuld an dem Tode eines Menschen kann viel geringer seyn als die Schuld des abgefeimten Betrügers, der mich um mein Vermögen bringt. Aber die Gefahr für Leben und Gesundheit wiegt offenbar schwerer als jede Gefahr für Besitz und Eigenthum, — aus dem einfachen Grunde, weil die Existenz des Staats mit dem Leben seiner Bürger in Eins zusammenfällt, und weil Leben und Gesundheit unersetzbar, conditio sine qua non für die Erwerbung und Ausübung aller andern Rechte ist. Mit Recht — und unter ausdrücklicher Zustimmung aller Strafrechtslehrer — wird daher in allen civilisirten Staaten zwar die auf dolus ruhende verbrecherische That härter

bestraft als dieselbe That, wenn sie die Folge einer bloßen culpa war; — denn der verbrecherische böse Wille ist gefährlicher als fahrlässige Unvorsichtigkeit und Leichtfertigkeit; — aber ebenso allgemein steht auf fahrlässiger Tödtung eines Menschen eine härtere Strafe als auf Betrug oder Diebstahl. Mit Recht ist überall der bloße Versuch des Hochverraths, Empörung, Meuterei, gleichgültig ob entschuldbar oder nicht, mit den härtesten Strafen bedroht. Mit Recht haben alle Gesetzgebungen das Strafmaaß des Raubes, Diebstahls, Betrugs abhängig gemacht von der Größe des geraubten Guts und des Aufwandes von List und Gewalt, mit dem das Verbrechen ausgeführt ward. Mit Recht wird jedes Verbrechen zum zweiten Male (im „Wiederholungsfalle") schwerer geahndet als zum ersten Male, der Dieb von Profession mit immer größeren Strafen belegt, je klarer seine Unverbesserlichkeit hervortritt. Mit Recht — obwohl scheinbar widersprechend — wird Falschmünzerei stets härter gestraft als gemeiner Betrug, auch wenn die Summe des ausgegebenen falschen Geldes weit geringer ist als der Werth des Objects, um das der Betrug sich dreht. Denn die größere Quantität des entwendeten Guts, das höhere Maaß von List und Gewalt, die Wiederholung des Verbrechens trotz der Strafe, die handwerksmäßige Uebung im Diebstahl, die Falschmünzerei mit ihren Folgen, involviren eine größere Gefahr für die Sicherheit des Eigenthums der Bürger, und erheischen mithin die Anwendung stärkerer Mittel, um die Gefahr abzuwenden.

So ergiebt sich aus der richtig verstandenen Präventionstheorie unter Berücksichtigung der Schuldfrage ein Gradmesser der Strafansätze, der zwar nur ein relativer ist, weil er nur das aus der Abwägung der Gefahr entspringende Plus oder Minus *überhaupt*, nicht ein *bestimmtes* Plus oder Minus der Strafe anzeigt, der aber in der Hand eines umsichtigen Gesetzgebers und urtheilsfähigen Richters im Allgemeinen genügen wird, um augenfälliger Ungerechtigkeit der Strafurtheile vorzubeugen.

Der Zweck bedingt das Mittel. Aus dem richtig bestimmten Zweck der Strafe muß daher auch die ihm entsprechende, zweckmäßigste *Form* ihrer Anwendung sich ableiten lassen.

Ist es erwiesen, daß die Härte der Strafen nicht die Wirksamkeit derselben erhöht, so folgt, daß die Verordnung grausamer, qualvoller Strafen nicht nur unzweckmäßig, sondern auch unrecht-

mäßig ist; denn das Mittel, welches über das Recht des Zwecks hinausgeht, wird eben damit zur Uebertretung des Rechts. Durch diese Beschränkung sind indeß keineswegs alle sogenannten Leibesstrafen schlechthin ausgeschlossen. Eine maaßvolle körperliche Züchtigung wird bei jugendlichen Verbrechern im Allgemeinen zweckmäßiger seyn als längere Gefängnißhaft, theils weil sie durchgängig einen tieferen Eindruck machen wird, ohne doch das Ehrgefühl des an solche Strafe von der Kindheit her noch Gewöhnten zu verletzen, theils weil sie ihn den Gefahren der Gefängnißhaft, der so verderblichen Bekanntschaft mit alten, verstockten Bösewichtern entzieht. Auch wird es meist nicht möglich seyn, Ordnung und Disciplin in den Strafanstalten aufrecht zu erhalten, ohne die gewaltthätigen Uebertreter derselben durch die Gewalt der körperlichen Züchtigung — welche oft allein noch einigen Eindruck macht und für den auf Lebenszeit Verhafteten die allein mögliche Verschärfung der Strafe ist — zu bändigen.

Die gebräuchlichste, allgemein als zweckmäßig anerkannte Strafart ist die Beschränkung der persönlichen Freiheit durch die Verhaftung des Verbrechers. Sie empfiehlt sich zunächst dadurch, daß sie durch den Zwang, den sie der Bethätigung des freien Willens auferlegt, die Selbstbeherrschung, aus deren Mangel die meisten Verbrechen hervorgehen, zu heben und zu kräftigen am geeignetsten erscheint. Sie empfiehlt sich aber auch dadurch, daß sie, entsprechend der Natur und Größe des Verbrechens, sich mannichfach modificiren läßt, theils mittelst der längeren oder kürzeren Dauer der Verhaftung, theils mittelst der größeren oder geringeren Freiheitsbeschränkung (nach welcher der Unterschied zwischen Zuchthaus-, Gefängniß- und Festungsstrafe sich bestimmt). Sie wird jedoch nicht bloß eine negative, sondern bei den schwereren und roheren Verbrechen auch eine positive seyn, d. h. nicht bloß in der erzwungenen Unterlassung bestimmter Handlungen, sondern auch in einer erzwungenen bestimmten Thätigkeit (Arbeit) des Verbrechers bestehen müssen. Denn eine regelmäßige anhaltende Thätigkeit ist das Correctiv gegen die arbeitsscheue, wilde und zügellose Ungebundenheit des Lebens, welcher die meisten Verbrecher sich überlassen und welche meist die Quelle ihrer Verbrechen ist. Die Beschränkung der Freiheit darf indessen nie zu absoluter Beraubung derselben (Fesselung der Glieder — Anschmiedung des Leibes) sich steigern,

weil dadurch der Menſch im Menſchen, deſſen Lebensprincip die Freiheit iſt, ertödtet wird.

Die neuerdings viel erörterte Frage: ob einſame oder gemeinſame Haft (Zellen- oder Saalgefängniß) vorzuziehen ſey, iſt inſofern eine weſentlich praktiſche, als das Für und Wider erſt durch die Erfahrung zu erproben und nach deren Ergebniſſen zu entſcheiden iſt. Vom theoretiſchen Standpunkt leuchtet ein, daß die völlig einſame Haft eine bedeutende Verſchärfung der Strafe involvirt, weil ſie dem natürlich menſchlichen Bedürfniß der Geſelligkeit ſchroff widerſpricht und damit dem Zwange der Freiheitsbeſchränkung einen neuen, vielleicht härteren Zwang hinzufügt. Sie wird daher im Allgemeinen nur über ſchwerere, insbeſondre über verſtockte, profeſſionelle Verbrecher zu verhängen ſeyn. Bei ſolchen empfiehlt ſich ihre Anwendung, weil es pſychologiſch feſtſteht, daß die Einſamkeit den Menſchen auf ſich ſelbſt zurückweiſt, ihn zum Nachdenken über ſich und ſeine Lebensführung veranlaßt, und dieſe Einkehr in ſich, indem ſie das ſchlummernde Gewiſſen erweckt, oft zur Umkehr von der eingeſchlagenen Bahn führt. Wiederum indeß iſt abſolute Vereinſamung, der Ausſchluß alles und jedes Verkehrs mit Menſchen, zu verwerfen, weil ſie eine ähnliche Wirkung übt wie die abſolute Entziehung der Freiheit.

Heftiger noch als um die Durchführung der Einzelhaft iſt der Streit um die Aufhebung der Todesſtrafe von Neuem entbrannt. Man führt ihn mit allen Waffen, alten und neuen aus allen Zeughäuſern der Civiliſation, aus der Rüſtkammer der Religion und Theologie, der Sittlichkeit und Moralität, der Statiſtik und Nationalökonomie, der Geſchichte, der Pſychologie und Ethnologie. Aber durch ſolches Herbeiziehen fremden Stoffes wird die Frage nur verwickelt und verwirrt, nicht gelöſt. Denn ſie hat unmittelbar mit allen jenen Gebieten *nichts* zu ſchaffen. Sie iſt an ſich eine *Rechtsfrage*, und kann daher auch nur vom Begriffe des Rechts, insbeſondre vom Rechtsbegriffe der Strafe aus entſchieden werden. Von dieſem Standpunkt aber leuchtet, wie mich dünkt, zur Evidenz ein, daß die Frage weder ſchlechthin zu bejahen, noch ſchlechthin zu verneinen iſt. Das Recht des Staats iſt anerkanntermaßen das höchſte, unbedingte, weil er die Bedingung aller Rechtsgeltung und Rechtsübung, die Bedingung der Freiheit, der Sittlichkeit, der Civiliſation und Bildung, kurz die Bedingung des

menſchlichen Lebens als eines menſchlichen iſt. Darum iſt der Staat berechtigt, von ſeinen Bürgern um ſeiner Selbſterhaltung willen nicht nur Opfer an Mühe und Arbeit, an Beſitz und Eigenthum, ſondern auch die Aufopferung des Lebens zu heiſchen; denn das Leben verliert allen Werth, wenn es der menſchlichen Form, des menſchlichen (ethiſchen) Gehalts beraubt iſt. Und mithin iſt er unzweifelhaft auch berechtigt, die Todesſtrafe zu verhängen, wenn es ſeine Sicherheit und Selbſtändigkeit, wenn es die Aufrechthaltung von Recht und Geſetz fordert. Aber nur dies höchſte unbedingte Recht rechtfertigt die Todesſtrafe. Denn andrerſeits folgt — wie allgemein anerkannt iſt — aus dem Begriffe des Unrechts die Pflicht, es auszutilgen, das Recht wiederherzuſtellen und ſomit, wo dies phyſiſch unmöglich iſt, entſprechenden Erſatz zu leiſten. Mithin hat jeder Menſch die Pflicht und damit das Recht, das Unrecht, Verbrechen oder Vergehen, das er begangen, ſoweit er es vermag, mittel- oder unmittelbar wieder aufzuheben, das Böſe wieder gut zu machen, die Uebelthaten an ſeinen Mitbürgern, an Staat und Gemeinde durch Wohlthaten zu erſetzen, durch ein ſittenſtrenges, dem Wohl des Ganzen geweihtes Leben auszugleichen. Dieſes unzweifelhaften Rechts beraubt ihn die Todesſtrafe.

Sonach ergiebt ſich: die Todesſtrafe iſt nur gerechtfertigt, wenn das Verbrechen unmittelbar der Exiſtenz des Staats Gefahr droht, alſo im Kriegszuſtande (Standrecht), bei Aufruhr, Empörung, Meuterei, — Verbrechen, welche in einem feſtgegründeten und wohlregierten Staate gar nicht oder doch nur als gefahrloſe Verſuche vorkommen werden. Ein Staat, der (abgeſehen vom Kriegsfalle) in ſolche Bedrängniß geräth, daß er um ſeiner Selbſterhaltung willen ſeine eignen Bürger zu tödten ſich genötigt ſieht, iſt ſicherlich nicht was er ſeyn ſoll, krankt ſicherlich an ſchweren inneren Gebrechen, und wird ſelbſt in dieſem Nothſtande meiſt beſſer thun, pathologiſcher (innerer) Medicamente als des chirurgiſchen Schneidens und Brennens zu ſeiner Heilung ſich zu bedienen. Die Todesſtrafe iſt mithin nur als Ausnahme von der Regel zu betrachten, mithin in jedem beſondern Falle als rechtlich begründet, vom Staatsrecht gefordert nachzuweiſen, mithin in den gewöhnlichen Fällen, in denen es ſich nur um einzelne Verbrechen, gegen einzelne Bürger handelt, ungerechtfertigt.

Man wird einwenden: Solle jenem Rechte des Verbrechers,

seine Missethat wieder gut zu machen, volle Genüge geschehen, so könne und dürfe er überhaupt nicht bestraft werden; der gewöhnliche Ersatz der Todesstrafe durch lebenslängliche Gefängnißhaft wenigstens entziehe ihm offenbar die Möglichkeit, jenes Recht in Ausübung zu bringen. Der Einwand trifft nicht den Kern, sondern nur die Schale der Sache. Denn das Recht, um das es sich handelt, entspringt aus einer Pflicht; nur wenn ich die Pflicht als meine Pflicht auch anerkenne, wird sie zu meinem Rechte. Der Verbrecher hat mithin erst zu zeigen, daß er jene Pflicht üben kann und will, also daß er seine Selbstbeherrschung wiedergewonnen, seine verbrecherischen Neigungen und Leidenschaften zu zügeln vermag, seiner Ausschweifungen, seiner Arbeitsscheu und wüsten Ungebundenheit sich entwöhnt, — kurz daß er sich gebessert hat. Erst dadurch gewinnt er den Anspruch, der bürgerlichen Gesellschaft zurückgegeben zu werden, um jenes Recht frei ausüben zu können. Die eingetretene Besserung durch seine Aufführung darzuthun und so den Anfang mit der Ausübung seines Rechts zu machen, ist auch schon während der Gefängnißhaft sehr wohl möglich.

Der obige Einwand hat daher nur insofern Gewicht, als er auf die Pflicht des Staats hinweist, nicht nur die Besserung der Verbrecher, wo sie eingetreten, zu berücksichtigen, sondern auch sie als Ziel der Bestrafung in den Zweck derselben und die Art ihrer Vollstreckung aufzunehmen. Eben damit aber weist er auf eine praktische Schwierigkeit hin, welche der staatlichen Ausübung des Strafrechts sich in den Weg stellt. Denn die geeigneten Mittel zur Besserung der Verbrecher sind schwer zu finden und ebenso schwer anzuwenden; es bedarf eines scharfen geübten Blicks, um die wahre und wirkliche Besserung von der falschen, scheinheiligen, erheuchelten zu unterscheiden; es ist schwer die Gränzen zu bestimmen, innerhalb deren die eingetretene Besserung zu berücksichtigen und ihr entsprechend die Strafe zu mildern oder zu ermäßigen sey. Es ist nicht Sache des Naturrechts, diese praktischen Schwierigkeiten zu heben. Wohl aber hat es zu zeigen, daß nichtsdestoweniger jene Pflicht des Staats bestehen bleibt. Und sie bleibt bestehen, nicht bloß weil jeder Verbrecher die Pflicht und damit das Recht der Besserung hat, sondern auch weil die Besserung der Verbrecher das beste Mittel ist, den Zweck der Strafe zu erreichen. Hier tritt die Wahrheit hervor, welche die Besserungs-Theorie in

sich birgt und nur durch falsche Consequenzen entstellt. Denn ist es der Zweck der Strafe, den Staat selbst wie jedes Recht seiner Bürger vor Gefährdung durch Willkür und Gewalt zu sichern, so leuchtet von selbst ein, daß die Strafe ihren Zweck, soweit er den Verbrecher betrifft, am vollkommensten erfüllt, wenn die Vollziehung derselben zugleich als Mittel der Erziehung und Besserung wirkt und damit der wiederholten Begehung von Verbrechen vorbeugt. Der Staat hat aber, wie gezeigt, nur das Recht, geeigneter, zweckmäßiger, nicht beliebiger Mittel zur Verhütung der Verbrechen sich zu bedienen; und folglich ist er verpflichtet, das beste Mittel anzuwenden und mithin die Art der Strafen und deren Vollstreckung so zu bestimmen, daß sie in jenem Sinne zu wirken vermögen. Dagegen ist es eine falsche Folgerung, weil eine Verwechselung der Begriffe, wenn die Besserungstheorie den Zweck der Strafe in die Besserung der Verbrecher setzt. Die Besserung ist und bleibt immer nur Mittel, den Zweck der Strafe zu erreichen; und mithin ist keineswegs die Bestrafung ausgeschlossen, auch wenn es vollkommen feststeht, daß der Verbrecher nicht erst der Besserung durch die Strafe bedarf. Denn die Strafe zielt, wie gezeigt, nicht bloß auf den Verbrecher, sondern in der Form der Androhung, in der sie unmittelbar auftritt, auf die Gesammtheit der Bürger: ihr Ziel ist, Alle und Jeden von der Begehung verbrecherischer Handlungen zurückzuhalten. —

Was endlich das Strafrechts-Verfahren (den Criminal-Proceß) betrifft, so ist dasselbe ebenfalls durch den Rechtsbegriff der Strafe bedingt und bestimmt. Denn es hat eben nur den Zweck, den Verbrecher zur Strafe zu ziehen. Es ist daher in jedem einzelnen Fall zunächst festzustellen, daß das Verbrechen geschehen und in welcher Art es verübt ward. Es ist demnächst festzustellen, wer das Verbrechen begangen hat und ob der Thäter zurechnungsfähig war. Das ist der sogenannte Thatbestand (die species facti), der erst genau ermittelt und so klar wie möglich dargelegt seyn muß, ehe das Urtheil erfolgen kann. Danach erst hat der Richter das Gesetz auf den vorliegenden Fall anzuwenden, d. h. zu entscheiden, unter welche Kategorie der vom Gesetz mit Strafe bedrohten Handlungen die That zu subsumiren, inwieweit der Thäter verantwortlich dafür zu machen, und mit welcher Strafe er demgemäß, unter

Berücksichtigung der Schuldfrage (der mildernden oder erschwerenden Umstände), zu belegen sey.

Das Verfahren ist sonach im Wesentlichen dasselbe wie bei der Civil-Rechtspflege. Es ist derselbe Syllogismus, dessen Obersatz die gegebene allgemeine Gesetzesbestimmung, dessen Untersatz der festgestellte Thatbestand, und dessen Conclusion das gefällte Urtheil ist. Hier wie dort ist die Ermittelung des Thatbestands die erste Aufgabe, weil von ihr die Formulirung des Syllogismus abhängt. Im Criminalverfahren indeß hat der Richter diese Aufgabe nicht erst auf Klage oder Antrag, sondern von selbst (ex officio) zu übernehmen. Denn das Verbrechen trifft direct oder indirect den Staat selbst, den er zu vertreten hat, und mithin ist er verpflichtet wie berechtigt, von jedem Verbrechen Notiz zu nehmen, um es der Strafe unterziehen zu können. (Wo der Staat dieses Rechts sich begiebt und nur auf Klage oder Antrag einschreitet, wie z. B. bei Injurien, thut er das, wie gezeigt, nicht um seinetwillen, sondern aus Rücksicht auf das Recht des Verletzten. Und wenn in den meisten civilisirten Staaten die erste Cognition und Ermittelung des Thatbestands nicht dem Criminalrichter, sondern dem Polizeibeamten überlassen wird, so geschieht das nur wegen der nothwendigen Theilung der Arbeit, und darf — wo es sich nicht um bloße Polizeivergehen handelt — nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung geschehen, daß die Polizei sofort dem Criminalgericht Anzeige mache und ihm die Führung der Sache übergebe.)

Der Richter ist nicht bloß das Organ, sondern der Vertreter des Staats, und da der Staat nur die Verwirklichung des Rechts ist, der Vertreter des Rechts an sich, der lebendige Träger der Macht und Hoheit des Gesetzes. Unparteilich seyn heißt nur dieser seiner hohen Würde sich klar bewußt seyn, und somit nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern als Personification des Rechts und Gesetzes sein Amt verwalten. Unparteilichkeit ist mithin das erste nothwendigste Erforderniß, die unerläßliche Bedingung seiner richterlichen Thätigkeit. Aber vollkommene Unparteilichkeit ist ein ethisches Ideal, ein normatives Postulat, das Ziel, dem er zwar schlechthin nachzustreben hat, das aber ebensowenig wie die vollkommene Rechtsübung und Rechtsherrschaft sicher und fehllos zu erreichen ist. Darum erheischt es das Recht, alle Mittel anzuwenden, welche geeignet sind, das Streben nach jenem Ziele zu fördern, die Hindernisse zu

beseitigen, und dadurch dem Richter die unparteiliche Verwaltung seines Amts zu erleichtern. Darum ist es mehr als zweckmäßig, es ist geboten, die Feststellung des Thatbestandes und die Fällung des Urtheils nicht Einem und demselben Richter zu übertragen, sondern an zwei verschiedene Personen zu vertheilen. Denn die Inquisition des Inculpaten, das pflichtgemäße Streben des Richters, ihn der That zu überführen oder zum Geständniß zu bringen, versetzt beide in unmittelbare persönliche Beziehungen zu einander. Daraus entwickeln sich, oft unbewußt, gegenseitige Sympathieen und Antipathieen; und unwillkürlich faßt der Richter eine günstige oder ungünstige Meinung über die Person des Angeklagten, — ein Vorurtheil, das, je unwillkürlicher und unbewußter es sich bildet, um so leichter auf sein Endurtheil von Einfluß seyn, seine Unparteilichkeit trotz des besten Willens gefährden wird.

Wie in solchen Fällen ein einzelnes Vorurtheil gegen den einzelnen Verbrecher, so entsteht im Richter von Profession, je länger er sein Amt verwaltet, um so leichter ein allgemeines Vorurtheil gegen alle Inculpaten. Der andauernde Verkehr mit der Verbrecherwelt, der tiefe Einblick, den er dadurch gewinnt in die gemeine Selbstsucht, Roheit und Böswilligkeit der Menschen, die sich steigernde Erfahrung, daß fast alle Angeklagten trotz entschiedenen Ableugnens des ihnen zur Last gelegten Verbrechens schuldig sind, bringt ihn unwillkürlich dahin, in jedem Angeklagten den Verbrecher zu präsumiren und ihn als Verbrecher zu behandeln. Dazu kommt, daß der gelehrte Richter durch sein Studium der Principien und Theorieen des Rechts verleitet wird, eine bestimmte (vielleicht einseitige) Rechtstheorie zu adoptiren, in ihrem Sinne das Gesetz auszulegen und den gegebenen Fall, die Individualität desselben unbeachtet lassend, zu beurtheilen. Es geschieht endlich leicht, daß er, je mehr die Uebung seinen Blick für alle einzelnen Momente des Falles, für die sogenannten Incidenzpunkte, geschärft hat, desto leichter in diese oft höchst complicirten Einzelheiten sich gleichsam versenkt, das Ganze aus den Augen verliert, und so den Hauptpunkt, auf den es ankommt, nicht zu finden weiß.

Diese psychologischen Thatsachen sind es, welche vom Standpunkt des Rechts der sogenannten Jury oder den Geschworen-Gerichten das Wort reden. Bei dem einfachen, ungelehrten, aber rechtlich gesinnten Bürger fallen alle jene Umstände, welche die

Unparteilichkeit des amtlichen Richters gefährden, hinweg. Es treten allerdings andre Bedenken an deren Stelle. Der Mangel an Uebung und Ausbildung der Urtheilskraft wird einen Mangel an Schärfe der Auffassung und Beurtheilung zur Folge haben; in Zeiten politischer, religiöser, socialer Aufregung wird das Parteiinteresse, die Parteileidenschaft ihren verderblichen Einfluß üben, in einzelnen Fällen auch wohl das Standesinteresse (z. B. des Bauernstandes an Felddiebstählen, des Kaufmanns an Wechselfälschungen ꝛc.) auf die Richtung des Urtheils einwirken. Aber abgesehen von der Frage, ob nicht auch der gelehrte Richter dem Einflusse allgemeiner Aufregung und Parteiung ausgesetzt sey, — alle jene Bedenken werden aufgewogen durch die Thatsache, daß die Geschworenen, mit Unparteilichkeit und nach den richtigen Principien gewählt, als Männer aus dem Volke das Rechtsbewußtseyn des Volks repräsentiren, daß sie als gleichen oder ähnlichen Standes dem Angeklagten näher stehen, mithin befähigter sind in sein eignes Gewissen hinein zu urtheilen, und daß daher ihre Entscheidung beim Volke wie beim Angeklagten die Präsumtion der Gerechtigkeit für sich haben, gerecht erscheinen wird. Darauf aber kommt es vornehmlich an. Denn eine absolute Richtigkeit und Rechtgemäßheit aller Urtheile ist nun einmal unerreichbar; im Zweifel wird mithin derjenige Urtheilsspruch als der relativ gerechteste anzusehen seyn, der das Rechtsbewußtseyn des Volks am meisten befriedigt.*) Immer jedoch kann nur die Thatfrage: ob der Angeklagte das Verbrechen begangen, ob er zurechnungsfähig gewesen, ob mildernde Umstände ihm zur Seite stehen, der Jury zur Beantwortung vorgelegt werden; die Subsumtion des Falles unter das Gesetz, die Bestimmung des Strafmaaßes und die Formulirung des Urtheils muß stets dem Richter als dem Vertreter des Staats überlassen bleiben.

*) Daß durch die Betheiligung der Bürger an der Rechtsprechung das Rechtsbewußtseyn des Volks aufgeklärt, die Kenntniß der bestehenden Gesetze wie die Erkenntniß ihrer etwaigen Lücken und Mängel gefördert, das Interesse für die Aufrechthaltung wie für die Fortbildung und Verbesserung der gegebenen Rechtszustände belebt werde, und was man sonst zu Gunsten der Geschworengerichte angeführt hat, fällt unter Gesichtspunkte, welche nicht unmittelbar die Rechtspflege als solche berühren, so wichtig sie auch in politischer Beziehung, d. h. für den Staat und die Entwickelung und Führung desselben seyn mögen.

Dieselbe Rücksicht, welche die Geschworenengerichte in's Leben gerufen, hat die meisten neueren Gesetzgebungen veranlaßt, das Institut der öffentlichen Anklage (der Staatsanwaltschaft) und der Vertheidigung des Angeklagten von Amtswegen (ex officio) einzuführen. Um der Unparteilichkeit des Urtheilsspruchs willen sind mit Sorgfalt und Genauigkeit nicht nur die Umstände und Thatsachen, welche die Anklage veranlaßten und gegen den Angeklagten zeugen, sondern auch alle Punkte des Thatbestandes wie des Gesetzes, die für ihn, für seine Unschuld, Unzurechnungsfähigkeit, Milderung seiner Schuld, sprechen, hervorzuheben und darzulegen. Jenes ist die Aufgabe des officiellen Anklägers, dieses die Aufgabe des officiellen Vertheidigers. Beide, wie sich von selbst versteht, verletzen ihre Pflicht, wenn sie nicht streng bemüht sind, nur das Recht zur Geltung zu bringen, wenn sie nicht demgemäß ihre Argumente nach beiden Seiten des Für und des Wider genau abwägen, oder gar durch sophistische Drehungen und Wendungen, Trugschlüsse und Erschleichungen das Urtheil zu verwirren, durch rhetorische Künste, durch Erregung des Gefühls, der Affecte und Leidenschaften es zu trüben suchen. Solchem Mißbrauch hat der Richter zu wehren und durch nachdrückliche Mahnung auf das Recht und die Wahrheit hinzuweisen. —

Möge indeß der Urtheilsspruch mit oder ohne Zuziehung von Geschworenen erfolgt seyn, möge die Anklage wie die Vertheidigung ihr Bestes gethan haben, oft genug wird wegen Unklarheit des ermittelten Thatbestandes, wegen Complicirtheit der Umstände und Verhältnisse ꝛc., die Entscheidung so zweifelhaft erscheinen, daß Recht und Gerechtigkeit es fordern, den Fall dem Urtheilsspruche eines zweiten Gerichts zu unterwerfen. Auf diese unvermeidliche Thatsache gründet sich der sogenannte Instanzenzug, der in die Rechtspflege aller civilisirten Nationen aufgenommen ist, d. h. das Recht der Appellation, der Berufung auf nochmalige Untersuchung und Entscheidung der Sache durch ein andres Gericht. Dieses Recht darf aber nicht, wie es der allgemeine Brauch ist, beiden Theilen, nicht auch dem Staasanwalt, sondern nur dem Angeklagten zugestanden werden. Denn es ist ein offenbarer Widerspruch, daß der im Namen des Staats auftretende Ankläger gegen das im Namen des Staats rechtsprechende Gericht, also ein Organ des Staats gegen das andre, und somit der Staat selbst gegen das von ihm selbst gefällte Urtheil und dadurch festgestellte

Recht Einspruch erhebe. Gegenüber dem Verdict der Geschworenen hat allerdings der Richter, wenn er es für unvereinbar mit dem bestehenden Recht und Gesetz erachtet, sein Veto einzulegen, und den Fall einem andern Schwurgericht zu überweisen. Aber nur der Richter, nicht der Staatsanwalt darf dieses Recht üben. Es darf durch jenen Widerspruch die Autorität des Staats, die Würde der von ihm bestellten Richter nicht verletzt, es darf das Gefühl der Unsicherheit der Rechtspflege durch einen solchen ihr selbst innerlich anhaftenden Zwiespalt nicht noch erhöht werden. Die Unsicherheit der menschlichen Strafjustiz ist ohnehin groß genug, und das Unrecht einer zu milden Strafe ist geringer als das Unrecht einer zu harten.

Auf diese allgemeine Unsicherheit gründet sich ein zweites Recht des Angeklagten, das Recht, nach rechtskräftig gefälltem Urtheilsspruch die Gnade des Staatsoberhaupts anrufen zu dürfen, das Begnadigungsrecht. Es ist juristisch falsch, dies Recht für eine selbständige, unbedingte Befugniß des Staatsoberhaupts, für einen recht- und naturgemäßen Ausfluß seiner Würde und Macht zu erklären. Auch der personificirte Staat kann und darf das von ihm selbst gegebene Gesetz nicht willkürlich brechen, das von ihm selbst (durch seine Organe) festgestellte Recht nicht willkürlich aufheben oder abändern. Das Begnadigungsrecht ist nur ein bedingtes, bedingt durch die Beschaffenheit des Falles, insbesondre durch die trotz des Instanzenzugs stehen gebliebene Unsicherheit des Urtheilsspruchs. Der Regent darf es daher nicht nach Willkür und Gutdünken ausüben, sondern nur nach dem Urtheil und dem Antrag rechtskundiger Autoritäten (etwa des Justizministers und seiner Räthe). Es ist überhaupt in erster Linie ein Recht des Angeklagten, das Recht der Bitte um Begnadigung; und nur weil diese Bitte gemäß dem Strafrechte als einem Staasrechte nur der Repräsentant des Staats, das Staatsoberhaupt zu gewähren hat, entspringt, juristisch gefaßt (vom historischen Ursprung abgesehen), aus diesem Recht des Angeklagten erst das Recht des Regenten. Die Ausübung desselben ist daher 2) bedingt durch den Antrag des Verurtheilten. Es ist eine rechtswidrige Ueberschreitung des Rechts, wenn die Begnadigung dem Verbrecher wider seinen Willen aufgenöthigt wird: ist er von Rechtswegen verurtheilt, so hat er nicht nur die Pflicht, die Strafe zu dulden, sondern auch das Recht, die

Bestrafung zu fordern. — Es ist sonach nur eine Verwechselung und Vermengung der Begriffe, wenn man das Begnadigungsrecht auf den Begriff der göttlichen Gnade, welche die Obrigkeit, kraft ihres Ursprungs „von Gottes Gnaden", zu vertreten berufen sey, zurückgeführt hat. Wurzelt im letzten (metaphysischen) Grunde das Recht der Obrigkeit wie alles Recht in dem Wesen und Walten Gottes, so wurzelt eben da auch der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit. Die Gnade aber, möge man sie als göttliche oder menschliche bezeichnen, ist an sich sittlichen Ursprungs, ein sittlicher Begriff, ruhend auf dem Gebote der Liebe und der aus ihr quellenden Versöhnlichkeit, Verzeihung und Vergebung des Unrechts. Sie hat mithin nichts zu schaffen mit dem Rechte der Begnadigung, das überhaupt kein Gnadenrecht ist, weil ein Recht auf Gnade wie ein Recht der Gnade ein augenfälliger Widerspruch ist. Wer ein Recht auf Gnade besitzt, braucht nicht erst um Gnade zu bitten; und das Recht der Gnade wäre nur ein Recht, wenn ihm eine Pflicht, Gnade zu gewähren, zu Grunde läge, — was dem Begriffe der Gnade widerspricht. Das Recht der Begnadigung dagegen ruht allerdings auf der Pflicht, sie in allen geeigneten Fällen auch zu gewähren, d. h. in allen den Fällen, in denen der normative Begriff (die Idee) des Rechts, weil ihm die Unsicherheit der Rechtspflege und die daraus entspringende Möglichkeit der Bestrafung eines Unschuldigen entschieden widerspricht, die Begnadigung fordert. —

Diese Unsicherheit hat ihren Grund leider nicht selten auch in der Unfähigkeit, der Fahrlässigkeit und Parteilichkeit (Bestechlichkeit), kurz in der rechts- und gesetzwidrigen Amtsübung der vom Staate bestellten Richter. Es versteht sich von selbst, daß der solcher Verschuldung überwiesene Richter den Schaden, den seine Amtsführung angerichtet, zu ersetzen hat. Es versteht sich ebenso von selbst, daß er nicht nur für das Verbrechen der Bestechung, für absichtliche Fälschung und bewußte Parteilichkeit des Urtheils, sondern auch für jede Fahrlässigkeit seiner Amtsführung zu bestrafen ist, um so härter, je strenger er zu höchstmöglicher Sorgfalt, Unparteilichkeit und Rechtgemäßheit all seines Thuns verpflichtet ist. Es versteht sich aber auch von selbst, daß nicht nur der Richter, sondern auch der Staat für den Schaden, den die Unfähigkeit und Pflichtvergessenheit seiner Richter angestiftet hat, verhaftet ist; ja der Staat

hat ihn in erſter Linie zu erſetzen, und ſich ſeinerſeits an den ſchuldigen Beamten zu halten. Denn der Richter iſt der Mandatar des Staats; die Parteien, die von ihm Recht zu nehmen haben, können ſich nicht überzeugen, ob er ſeinen Auftrag verletzt, ihn überſchreitet oder hinter ihm zurückbleibt; und wenn ſie auch davon überzeugt ſind, ſo müſſen ſie doch ſeine falſche Auffaſſung, ſeine widerrechtlichen Anordnungen gelten laſſen. Den Parteien gegenüber iſt mithin das Mandat des Richters ein unbeſchränktes; und folglich hat der Mandatar ihn in allen ſeinen Handlungen unbedingt zu vertreten. Es iſt daher ein augenfälliges Unrecht, daß nach den bisher geltenden Geſetzen der Staat dieſer Pflicht der Vertretung ſich entzieht, und den Parteien nur ſo weit Schadenserſatz gewährt wird, als das Vermögen des unfähigen, fahrläſſigen, verbrecheriſchen Richters reicht.

Es iſt mehr als das, es iſt ein himmelſchreiendes Unrecht, wenn der Staat, wie es noch immer vielfach geſchieht, die Handlungen ſeiner Mandatare, unbeſehens ob ſie recht- und geſetzgemäß ſind oder nicht, in Schutz nimmt, indem er gewiſſe Gebiete ihrer Thätigkeit (mittelſt der Erhebung des ſogenannten Competenz-Conflicts) von der Cognition und Beurtheilung durch den Richter ausſchließt, oder die Zulaſſung der Anklage und gerichtlichen Verfolgung eines Beamten von der Genehmigung derſelben ſeitens ſeiner vorgeſetzten Behörde abhängig macht. Allerdings iſt es unumgänglich nöthig, den Beamten und damit den Staat, die Würde der Regierung und Juſtiz, ſicher zu ſtellen gegen den Unverſtand, die verblendete Selbſtſucht, Rachgier und Leidenſchaft jedes beliebigen Einzelnen, der ſich durch amtliche Verfügungen in ſeinem Rechte gekränkt wähnt. Aber das kann unmöglich dadurch geſchehen, daß die Regierung ſelbſt ihre Würde verletzt, indem ſie, die oberſte Schutzherrin von Recht und Geſetz, dem Bürger ſein Recht verweigert. Die gerichtliche Klage wegen Rechtsverletzung, wer dieſelbe auch immer begangen haben möge, iſt das Fundamentalrecht jedes Bürgers, das ihm auf keine Weiſe verkümmert oder auch nur in Frage geſtellt werden darf. Die Klage wegen rechtswidriger Amtshandlungen iſt mithin gegen jeden Beamten in jedem Falle zuzulaſſen, auch da, wo der Beamte inſofern unſchuldig iſt, als er nur die Befehle ſeiner Oberbehörde vollzogen hat. Wollte man deßwegen ihn von der gerichtlichen Verfolgung entbinden

oder gar die Zulassung derselben an die Genehmigung der Oberbehörde knüpfen, von welcher der Befehl ausgegangen, so wäre letztere über Recht und Gesetz gestellt, vor jeder Verantwortung gesichert, zu jeder Gewaltthat autorisirt. Auch die offenbar falsche Anklage ist mithin zuzulassen; aber auf jede als falsch befundene Anklage, möge sie auf Unkunde des Gesetzes, auf Fahrlässigkeit (culpa) oder Böswilligkeit (dolus) beruhen, sind strenge Strafen zu setzen und der Kläger vor Aufnahme seiner Klage auf dieselben ausdrücklich hinzuweisen. —

Diesem fundamentalen Rechte der Klage und Anklage wegen jeder Rechtsverletzung widerspricht, anscheinend wenigstens, die in alle Gesetzgebungen aufgenommene Verjährung sowohl der civilrechtlichen Klage wie der criminalrechtlichen Anklage, d. h. die gesetzliche Bestimmung, daß nach Verlauf einer bestimmten Zeit weder der Bürger wegen Beeinträchtigung seines Rechts noch der Staat wegen eines begangenen Verbrechens gegen den Thäter Klage erheben kann. Die Verjährung des Civil-Klagerechts läßt sich jedoch leicht rechtfertigen, weil sie im Grunde aus dem Begriff des Civil-Unrechts unmittelbar folgt. Denn alles Civil-Unrecht, das mir widerfährt, beruht darauf, daß ein Recht, das ich habe oder zu haben glaube, mir von dem Verpflichteten verweigert, ausdrücklich bestritten oder thatsächlich nicht gewährt wird. Es hängt mithin nicht nur von meiner Entschließung und Beurtheilung ab, ob ich meinen Anspruch geltend machen oder aufgeben will, resp. ob ich ihn für klar und sicher genug halte, um ihn rechtlich begründen zu können, sondern es ist auch, so lange die Sache nicht rechtsgültig entschieden ist, als zweifelhaft anzusehen, ob mir der Anspruch wirklich zustehe, ob mir ein Unrecht wirklich widerfahren sey. Wenn ich also während eines verhältnißmäßig langen Zeitraums mein Recht, obwohl ich es konnte, nicht geltend gemacht, die Gewährung desselben nicht gefordert, keine Klage angestellt habe, so ist Jeder berechtigt anzunehmen, daß ich meinen Anspruch zu Gunsten des Verpflichteten aufgegeben oder ihn für zweifelhaft, für unbegründbar halte. Die Berechtigung zu dieser Annahme ruht auf demselben Grunde wie die Verjährung meines Rechts an ein Eigenthumsobject, wenn ich es eine längere Zeit hindurch aus meinem Besitz entlassen oder mein Recht nicht ausgeübt habe (vergl. oben S. 249). Mithin ist auch der Gesetzgeber zu jener

Annahme berechtigt und folglich befugt, sie gesetzlich zu sanctioniren. Zu diesem theoretischen Grunde tritt der praktische hinzu, daß, je längere Zeit zwischen der Entstehung meines vermeintlichen Anspruchs und der Erhebung der Klage verstrichen und zwar durch meine Schuld verstrichen ist, desto schwerer der zu Grunde liegende Thatbestand zu ermitteln seyn, desto leichter also ein falsches Urtheil vom Richter gefällt werden wird. Die Fällung falscher oder auch nur zweifelhafter Urtheile so viel wie möglich zu verhüten, ist aber ein eminentes Interesse, eine Verpflichtung des Staats, weil das Gegentheil nicht nur das Gefühl der Rechtsunsicherheit im Volke erzeugt, sondern auch das Rechtsbewußtseyn desselben verwirren muß. —

Anders steht es um die Rechtmäßigkeit der Verjährung der, Criminal-Anklage und damit der Bestrafung des Verbrechers. Sie läßt sich nicht aus dem Begriff des Criminalunrechts (des Verbrechens und Vergehens), sondern nur aus dem Grunde und Wesen des Strafrechts, d. h. aus der richtig verstandenen Präventionstheorie nachweisen. Hat die Strafe nur den Grund und Zweck die Ausübung von Verbrechen durch Zügelung der verbrecherischen Impulse zu verhüten, so wird sie grund- und zwecklos und muß mithin wegfallen, wenn und wo ein Begehen von Verbrechen nicht zu erwarten ist. Nun hat aber ein Verbrecher, der 20—30 Jahre lang kein neues Verbrechen begangen, die Präsumtion für sich, daß die verbrecherischen Gelüste, Begierden, Affecte, die ihn damals zur Ausübung des (unbestraft gebliebenen) Verbrechens verleiteten, erloschen seyen oder seine Selbstbeherrschung sich soweit gekräftigt habe, daß er sie zu zügeln vermag. Eine so spät nachgeholte Strafe käme mithin bei dem Verbrecher selbst zu spät. Aber auch beim Volke würde sie ihren Zweck nicht erreichen. Denn die Bestrafung eines so alten Verbrechens, an dem unterdeß selbst gealterten Verbrecher trotz seines seitdem unsträflichen Lebenswandels vollzogen, würde statt Furcht und Abscheu nur Mitleid und Theilnahme erwecken, also die beabsichtigte Wirkung der Strafe in's Gegentheil verkehren. Dazu kommt, daß jener praktische Grund für die Verjährung, die Schwierigkeit einer sichern Feststellung des Thatbestands und damit die Möglichkeit eines ungerechten Urtheils, in der Criminal-Rechtspflege mit doppeltem Gewicht sich geltend macht. — Jedoch ist wohl zu beachten: aus dem Grunde, der die

Strafverjährung rechtfertigt, ergiebt sich eine unerläßliche und doch meist übersehene Bedingung derselben: sie kann und darf nur eintreten, wenn der Verbrecher seit der Verübung des verjährten Verbrechens kein neues Verbrechen begangen hat. Denn nur unter dieser Bedingung ist anzunehmen, daß er sich — im obigen Sinne des Worts — gebessert habe. —

Werden die dargelegten Principien streng und consequent durchgeführt, so wird die Civil- wie die Criminal-Rechtspflege ihre Wirkung nicht verfehlen. Aber freilich, die Gesetze und Institutionen allein thun es nicht: trotz des Rechts der Anklage gegen Richter und Beamte, trotz aller anderweitigen Maaßregeln und Vorkehrungen zum Schutze des Rechts, wird eine absolute Rechtssicherheit in keinem Staate herzustellen seyn. Je höher indeß die rechtliche und sittliche Gesinnung des Volks steht, desto klarer wird es einsehen, daß eine schlechthin vollkommene Rechtssicherheit durch die menschliche Rechtspflege ebenso unerreichbar ist wie eine schlechthin vollkommene Strafgerechtigkeit; desto weniger wird es aber auch von dieser Unvollkommenheit sich beirren lassen, weil es um so fester überzeugt seyn wird, daß doch „jede Schuld sich rächt auf Erden", auch wenn die menschliche Strafjustiz sie nicht zu erreichen vermag.

Die Klarheit und Festigkeit des nationalen Rechtsbewußtseyns ist aber andrerseits auch die beste Bürgschaft für eine strenge Aufrechterhaltung von Recht und Gesetz und damit für die größtmögliche Rechtssicherheit. An ihm corrigiren sich von selbst die mangelhaften Gesetze; an ihm findet der Richter seine beste Hülfe zur Ermittelung des Thatbestands, zur Klärung und Begründung seines Urtheils, zur Herstellung des ihm entsprechenden Rechts; an ihm hat eine gute Regierung ihre stärkste Stütze, eine schlechte die stärkste Schranke ihrer Willkür und Gewalt. Hier liegt der Punkt, auf den es vor Allem ankommt. Denn von welcher Bedeutung die Regierung des Staats für die Civil- wie Criminal-Rechtspflege und damit für die Rechtssicherheit des Bürgers ist, ergiebt sich schon aus dem oben berührten Umstande, daß der Regierung nicht nur die Wahl der Richter und die Einsetzung eines jeden in seinen

bestimmten Wirkungskreis, sondern auch die Oberaufsicht über die Amtsführung derselben zusteht. Es ist mithin von höchster Wichtigkeit, die Rechte und Pflichten der Regierung so genau wie möglich zu definiren. —

b. Das Recht der Regierung (Staatsverwaltung).

Das Recht der Regierung, dasjenige Recht, durch welches alle ihre Einzelrechte bedingt sind, ist ein Staatsrecht, d. h. es folgt aus dem Wesen und Begriff des Staats, der, wie gezeigt, im normativen Begriffe (der Idee) des Rechts überhaupt seine Wurzel hat. Ist der Staat die organisirte, auf das Gesetz (Staatsgrundgesetz) gegründete Rechtsgesellschaft, so ist es, wie von selbst einleuchtet, eine Bedingung seiner Existenz, daß in ihm eine oberste Behörde, welche die Organisation, auf der er ruht, aufrecht zu erhalten, den Vollzog der dieselbe regelnden Gesetzesbestimmungen zu überwachen, die zum Fortbestande derselben nöthigen Einrichtungen zu treffen, und insbesondre die zum Schutze der Selbsterhaltung und Selbständigkeit des Staats gegen äußere und innere Gefahren erforderlichen Maßregeln zu ergreifen, kurz die verschiedenen Glieder und Functionen des Staatsorganismus, die mannichfaltigen in ihm zusammenwirkenden Kräfte mit kräftiger Hand zu leiten hat.

Ist der Staat überhaupt nur das Product der (sich entwickelnden) Idee des Rechts und somit jeder Einzelstaat in seiner Organisation bedingt durch die Stufe der Entwickelung, welche das Rechtsbewußtseyn der Nation erreicht hat, so wird auch die Form, welche die Staatsregierung annimmt, ebenso abhängig von denselben Bedingungen, nur Form, Erscheinung und Ausdruck des Rechtsbewußtseyns der regierten Nation seyn. Und mithin wird nur diejenige Regierungsform als die rechte und rechtgemäße in ihrem Rechte sich erhalten können, welche der Entwickelungsstufe des nationalen Rechtsbewußtseyns zumeist entspricht.

Diese Sätze sind so einleuchtend, daß ihnen gegenüber die gewöhnliche Unterscheidung der Regierungsformen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie nur wie eine willkürliche Abstraction erscheint. In Wahrheit ist es vollkommen gleichgültig, ob die Regierungsgewalt in der Hand eines Einzigen oder einer Mehrheit oder der Gesammtheit der Bürger liege. Hat die Regierung ihre

Kraft und Gewalt, ihr Recht und ihre Berechtigung allein an dem (durch die natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse bedingten) Inhalt des Rechtsbewußtseyns der Nation, und ist offenbar dieser Inhalt an sich völlig unabhängig von der Zahl der Personen, welche die Regierung führen, so leuchtet ein, daß auf diesen äußerlichen Unterschied nichts ankommen kann.

Allein im Rechtsbegriffe selbst und der Gliederung seiner Momente liegt ein Princip der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns, auf welches ich oben schon hingewiesen habe und welches allerdings, nur von innen heraus, die mit jenen Namen bezeichneten Unterschiede der Regierungsformen hervorruft.

Ist, wie gezeigt, das Eigenthumsrecht das erste principale Moment im Rechtsbegriffe, — denn das Recht der Selbsterhaltung (Existenz) fällt mit dem Rechte selbst in Eins zusammen, — und tritt es demgemäß auch im Rechtsbewußtseyn der Völker, sobald sie den Begriff des Rechts als solchen überhaupt erfassen, zuerst am schärfsten und deutlichsten hervor, so wird die Folge seyn, daß die Nation, welche noch von ihm principiell durchdrungen und beherrscht ist, alle übrigen Rechte nur als Ausflüsse oder Modificationen des Eigenthumsrechts, — das Vertragsrecht als Eigenthumsrecht des Menschen an seinen Handlungen, das Ehe- und Familienrecht als Eigenthumsrecht des Mannes und Vaters an Weib und Kindern, die persönliche Freiheit als ein Eigenthum, das man aufgeben, verlieren und wiedergewinnen kann, — fassen wird. Und demgemäß wird auch das Recht der Regierung, zu herrschen und die Staatsgewalt zu üben, der Nation sich darstellen als Ausfluß eines Eigenthumsrechts, das an den Regierten, an Land und Leuten haftet. Dieser Auffassung gemäß ist der Regent ebenso unbeschränkt wie der Eigenthümer in seinem Eigenthum. Auf welche Weise er auch zur Regierung gelangt seyn möge, infolge des vorherrschenden Eigenthumsbegriffs ist sein Recht für das nationale Rechtsbewußtseyn ein ebenso unmittelbar gegebenes (religiös ausgedrückt, ein von Gott ihm verliehenes), oder auf Eigenthumsübertragung, Erbschaft, Abtretung ꝛc. gegründetes, wie das Eigenthumsrecht. Selbst die willkürliche Aneignung der Regierungsgewalt (des erledigten Throns) verletzt nicht das Rechtsbewußtseyn des Volks, weil ja im Eigenthumsrecht die Befugniß liegt, die herrenlose oder derelinquirte Sache frei in Besitz zu nehmen.

Man kann dieſen auf das Eigenthums-Rechtsbewußtſeyn baſirten Staat — den ſchärfer zu charakteriſiren der Geſchichte des Staatsrechts überlaſſen werden muß, — den Eigenthums-Staat nennen, und als ſein Princip bezeichnen, daß in ihm jeder Einzelne nur Staatsbürger, volle rechtliche Perſönlichkeit iſt, weil und ſofern er Eigenthümer iſt. Die ſeinem Begriffe allein entſprechende Regierungsform iſt die Monarchie, d. h. die einfache, ungetheilte und unmittelbare, äußerlich unbeſchränkte, nur von dem allgemeinen Rechtsbewußtſeyn der Nation bedingte und gebundene Ausübung der Regierungsgewalt, die als ſolche, in ihrer Ungetheiltheit, Unmittelbarkeit und Unbeſchränktheit, nur von einem Einzelnen geübt werden kann. Denn nach dem einfachen reinen Eigenthumsbegriffe kann nur Einer Eigenthümer einer beſtimmten Sache ſeyn: das gemeinſame Eigenthum Mehrerer kann nur durch Vertrag entſtehen und ſetzt mithin die höhere normative Geltung des Vertragsrechts voraus. So lange daher das Rechtsbewußtſeyn der Nation in dem Eigenthumsrechte und Eigenthumsbegriffe gravitirt, wird die Regierungsform des Staats mit einer gewiſſen innern Nothwendigkeit die monarchiſche ſeyn. Die Geſammtheit des Volks, alle Regierten ohne Ausnahme, ſind demgemäß nur die Unterthanen des Regenten, d. h. ſie ſind zwar keineswegs rechtlos (Sklaven — wie unter der Despotie), aber ſie haben nur das eine Recht, gemäß dem allgemeinen traditionellen Rechtsbewußtſeyn regiert zu werden, ohne alle Betheiligung an der Geſetzgebung, der Rechtspflege, der Conſtituirung der Regierung, der Verwaltung des Staats. Denn der Monarch iſt nicht nur der Repräſentant des Staats, ſondern der perſonificirte Staat ſelbſt („l'état c'est moi"); ſein Wille iſt die höchſte, allein entſcheidende Macht; die Beamten, die er frei ein- und abſetzt, ſind nur ſeine Organe, nur ſeine zu unbedingtem Gehorſam verpflichteten Diener ꝛc. Auf ihm und ſeinem Willen, ſofern er in Wahrheit vom nationalen Rechtsbewußtſeyn durchdrungen iſt und ihm gemäß regiert, ruht daher auch allein die Kraft und Selbſtändigkeit (Souveränetät) des Staats, weil die ihn tragende und erhaltende Einheit von Volk und Regierung. Das Band zwiſchen beiden iſt eben nur das im Monarchen lebendige, durch ſeinen Willen geſetzlich ausgeſprochene allgemeine Rechtsbewußtſeyn. —

Hiſtoriſch iſt die Monarchie die erſte, älteſte Regierungsform.

Sie erscheint in der Geschichte aller Völker als der Ausgangspunkt der Staatenbildung, weil der Staat erst entsteht und entstehen kann mit der Niederlassung des Volks in festen Wohnsitzen, mit dem Betriebe von Ackerbau und Viehzucht, und weil eben damit zunächst das Eigenthumsrecht sich fixirt und der Eigenthumsbegriff vorzugsweise zur Ausbildung gelangt. Historisch erhält sich daher auch der Eigenthumsstaat und damit die monarchische Regierungsform vorzugsweise da, wo große fruchtbare Binnenländer die Völker fast ausschließlich auf den Ackerbau anweisen, wo also mit der hervorragenden Wichtigkeit und der nothwendigen Festigung und Sicherung des Eigenthums auch das Eigenthums-Rechtsbewußtseyn vorzugsweise sich entwickelt, klärt und schärft. Historisch erscheint demgemäß der Eigenthumsstaat als diejenige Entwicklungsstufe des Staatsbegriffs, auf welcher im Allgemeinen die orientalischen Staaten stehen geblieben sind. Mag immerhin der erste Ursprung dieser großen Monarchieen ein sehr verschiedenartiger gewesen seyn, — ihre Regierungsform und Justizverfassung, ihre Gründung und weitere Entwickelung, das Maaß und Gepräge der Cultur, die sie erreichten, ihr Bestehen und Vergehen, d. h. ihre Geschichte zeigt deutlich, daß sie sämmtlich im Eigenthums-Rechtsbewußtseyn ihren Stand und Halt hatten. Wenn man daher, wie noch immer gemeinhin geschieht, den orientalischen Staat schlechtweg als den Staat des Despotismus bezeichnet, so bezeichnet man in Wahrheit nicht sein Wesen, sondern nur seine Ausartung, sein Unwesen. Denn Despotismus ist stets und überall nur Folge und Ausdruck des Verfalls des Staats, der Vorbote seines Untergangs; und obwohl der Eigenthumsstaat seinem Wesen nach der Klippe des Despotismus besonders nahe steht, so ist er doch darum, weil die Regierungsgewalt eine im obigen Sinne unbeschränkte ist, noch keineswegs selbst Despotismus. Das wird er vielmehr erst, wenn die Regierung aus einer unbeschränkten in eine willkürliche und damit widerrechtliche sich verwandelt; und das kann nur geschehen, wenn das nationale Rechtsbewußtseyn sich aufzulösen beginnt, d. h. mit dem Verfall des Staatslebens. Der alte ägyptische, chinesische, indische, persische Staat war ohne Zweifel in seiner Blüthezeit so wenig despotisch wie der athenische Staat unter Miltiades und Perikles, und umgekehrt letzterer zur Zeit des Verfalls in Ochlokratie ebenso entschieden despotisch wie etwa heut-

zutage das himmlische Reich der Mitte oder die Herrschaft des Vicekönigs von Aegypten.

Das zweite Hauptmoment des Rechtsbegriffs ist das Vertragsrecht. Im Momente der Eigenthumsveräußerung (durch Tausch, Verkauf ꝛc.) geht von selbst das Eigenthumsrecht in das Vertragsrecht über; dieses entwickelt sich nothwendig aus jenem mit der Erhöhung des Verkehrs und der Specificirung der Eigenthumsverhältnisse. Entsprechend diesem begrifflichen Fortschritte geht entweder der Eigenthumsstaat in Despotismus unter, oder das nationale Rechtsbewußtseyn erhebt sich von ihm aus zu dem nächst höheren Begriff des Vertragsstaats. Nicht als ob der Staat auf einen Vertrag erst gegründet würde (was nie geschehen ist und geschehen kann); sondern das Vertragsrecht wird nur die Seele des Staats und seiner Institutionen. Der Vertragsstaat in diesem Sinne gewinnt daher seine volle Ausbildung bei solchen Völkern, deren geographische und historische Situation sie vorzugsweise zu Handel, Gewerbe und lebendigem Verkehr mit andern Völkern anleitet. Geschichtlich erscheint er demgemäß repräsentirt durch das Griechische und Römische Staatsleben, der Uebergang zu ihm durch den phönicischen Handelsstaat mit seinen Colonieen. Damit indessen, daß das Vertragsrecht Mittel- und Schwerpunkt des nationalen Rechtsbewußtseyns wird, erlischt das Eigenthumsrecht keineswegs, sondern bleibt als Ausgangspunkt der Entwickelung stehen, verliert aber seine fixirte Selbständigkeit und Alleingeltung und wird allgemach nur als Stoff und Mittel des Vertragsrechts gefaßt.*)

*) Dieser Uebergang spiegelt sich am klarsten in der römisch-nationalen Rechtsentwickelung ab. Die altrömische Gesetzgebung der XII Tafeln hat noch principiell das Eigenthums-Rechtsbewußtseyn zu ihrer Substanz. Ohne diese Grundlage ausdrücklich zu verlassen, vielmehr unter beständiger Anerkennung derselben, hebt jedoch die spätere prätorische Jurisdiction die steifen Formen und rohen, mit der weiteren Entwickelung des Rechtsbewußtseyns und der höheren Volksbildung unverträglichen Consequenzen des Zwölftafelgesetzes stillschweigend auf, und ordnet das starre Eigenthumsrecht dem geschmeidigen Vertragsrecht unter, welches, nachdem die Plebs gleiche Rechte mit den Patriciern errungen hatte, allein dem rechtlichen und politischen Standpunkte des römischen Volks entsprach. R. Ihering (in seiner berühmten Schrift: Geist des römischen Rechts, Lpz. 1852, I, S. 162 ff.) sucht dagegen zu zeigen, daß der römische Staat von Anfang an ein Vertragsstaat (in dem obigen, von mir schon in der erwähnten Abhandlung über den speculativen Begriff der politischen Freiheit 1843

Letzteres, in seiner weiteren Entwickelung zum Princip sich erhebend, greift dann auch in das höhere Gebiet des Personenrechts und dessen Gliederung hinüber, und formt und normirt dasselbe nach dem Rechtsbegriff des Vertrags. So geht z. B. die römische manus und patria potestas, d. h. das römische Ehe- und Familienrecht, das ursprünglich ganz auf den Eigenthumsbegriff basirt war (so daß der Vater das Kind sogar tödten durfte), allmälig in ein völlig obligatorisches Verhältniß über: die Frau wie das Kind kann durch Vertrag aus der ersten Ehe und der ursprünglichen Familie in eine andre eintreten und auf demselben Wege in die erste zurückkehren. — Demgemäß breitet sich dann das Vertrags-Rechtsbewußtseyn auch über das National-Recht aus, und bedingt den ganzen politischen Zustand der Nation, Gesetzgebung und Regierungsform des Staats. Das Verhältniß zwischen Volk und Regierung wird — gleichgültig ob ausgesprochenermaßen oder stillschweigend als sich von selbst verstehend — ebenfalls zu einem obligatorischen, und damit das Recht der Regierung nicht als ein unmittelbar gegebenes, unbeschränktes, einem bestimmten Subjecte selbständig zustehendes gefaßt, sondern als constituirt durch gegenseitige Willenserklärung unter Uebernahme gegenseitiger Rechte und Pflichten, mithin contractlich vermittelt, bedingt und bestimmt. Die paciscirenden Theile sind auf der einen Seite die Gesammtheit der Nation, auf der andern die einzelnen Personen, welche zur Uebernahme der Regierung sich anbieten, um das Amt sich bewerben, oder vom Volke dazu erkoren werden. Jedes in voller rechtlicher Persönlichkeit anerkannte Glied des Volks, jeder Bürger hat das Recht, unmittelbar bei jenem Contract mitzuwirken, die Regierung zu wählen, aber auch das Recht, gewählt zu werden,

---

entwickelten Sinne) gewesen sey, gegründet auf die Vereinigung der Einzelnen zu gentes und der gentes unter einander, und daß auch der König in Betreff des ihm nur aus militärischen Rücksichten übertragenen imperium einen Vertrag mit dem Volke geschlossen habe oder sein Recht doch nur als ein Vertragsrecht angesehen worden sey (S. 239 f.). Allein diese Ansicht stützt sich nur auf die äußerliche, historisch zweifelhafte Entstehungsart des römischen Staats, trifft aber nicht das Rechtsbewußtseyn des Volks, das seinen ersten Ausdruck in den XII Tafeln fand und von ihnen aus sich entwickelte. In diesen aber herrscht augenfällig noch das Eigenthumsrecht und der Eigenthumsbegriff als Princip, nach welchem alle übrigen Rechte bestimmt erscheinen.

zur Regierung zu gelangen, und wird er gewählt, das Recht und die Pflicht, die übernommene Regierung nur gemäß den Bestimmungen des Staatsvertrags zu führen, sie nach abgelaufener Frist niederzulegen ꝛc. — d. h. der Regent ist für alle seine Handlungen dem Volke verantwortlich.

Mit diesen allgemeinen Principien ist von selbst die republikanische Regierungsform gegeben, für deren Wesen und Begriff es gleichgültig ist, ob die Regierung unmittelbar durch die Nation selbst (durch Beschlüsse der Volksversammlungen), oder ob durch Einen oder mehrere Auserwählte, und wenn letzteres, ob in diesem oder jenem Verhältniß der Antheilnahme derselben, nach dieser oder jener Maaßbestimmung ihrer Rechte und Pflichten, verwaltet wird. Sie bleibt republikanisch, möge sie demokratisch oder aristokratisch constituirt seyn; staatsrechtlich ist dieser Unterschied ohne Bedeutung, nur historisch wird sie meist von der Aristokratie ausgehen und in Demokratie übergehen (jene mit dem Verfall des Staatslebens in Oligarchie, diese in Ochlokratie ausartend). Republikanisch ist jeder Staat, jede Regierung, aber andrerseits auch nur diejenige Regierung, deren Basis und Substanz das Vertrags-Rechtsbewußtseyn bildet. Wie von ihm und ihm gemäß der Inhalt jener obligatorischen Bestimmungen, denen die Uebernahme wie die Verwaltung der Regierung unterliegt, (gesetzlich) bestimmt und geregelt wird, so werden nur so lange, als dies Rechtsbewußtseyn in der Nation lebendig ist, die Regenten jenen Bestimmungen gemäß regieren, die Regierten ihnen gemäß sich regieren lassen, d. h. nur so lange wird der Staat als Republik bestehen. Mit andern Worten: die Republik ist nur möglich, so lange jeder Bürger mit seiner ganzen Persönlichkeit unmittelbar am Staate sich betheiligt, dem Staate verpflichtet, aber auch ebenso vollständig und unmittelbar am Staate berechtigt, zum Staate befugt sich fühlt. (Darum ist eine republikanisch repäsentative Verfassung, nach welcher das Volk nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Anzahl von ihm gewählter Vertreter an der Regierung betheiligt ist, — für eine große, mächtige Nation die allein mögliche Form dieser Betheiligung — in Wahrheit keine republikanische, weil im Widerspruch mit dem Wesen und Geiste der Republik. Denn ein Contrahent kann wohl einen Mandatar ernennen, der als solcher an den ihm ertheilten Auftrag gebunden ist, nicht aber einen

Repräſentanten, der als ſolcher völlig frei, nach eigenem Ermeſſen zu handeln befugt iſt. Die berühmteſte und bedeutendſte Republik der Gegenwart, die einzige Großmacht unter den Republiken, die amerikaniſche, iſt daher im Grunde nur eine modificirte conſtitutionelle Monarchie und ſelbſt als ſolche nur möglich, weil aus einer Anzahl kleiner, relativ ſelbſtändiger Staaten zuſammengeſetzt.)

Dies völlige Aufgehen der ganzen Perſönlichkeit des Bürgers im Staatsleben ſetzt ſeinerſeits die principielle Herrſchaft des Vertragsrechts voraus, d. h. es iſt nur möglich, wenn und ſo lange der Begriff des Vertragsrechts im nationalen Rechtsbewußtſeyn vorwaltet und den Staatsorganismus durchdringt. Denn Inhalt und Gegenſtand des Vertragsrechts iſt, wie gezeigt, nicht eine Sache, ſondern ſtets eine Handlung, das freie Thun und Laſſen der Bürger, ſeine Form die Willenserklärung, d. i. ebenfalls eine freie Handlung. Ueberwiegt alſo das Vertragsrecht im nationalen Rechtsbewußtſeyn, ſo iſt das ein ſicheres Zeichen, daß das Volk ſeine Befriedigung, die Erfüllung ſeines Strebens vorzugsweiſe in der freien That, im Wirken und Handeln ſucht und findet. Und umgekehrt: ſetzt die Nation ihr Seyn und Weſen vorzugsweiſe in die Freiheit der That, ſo wird das Vertragsrecht das nationale Rechtsbewußtſeyn beherrſchen und der Staat eine republikaniſche Form annehmen.

Soll aber das republikaniſche Staatsweſen, in welchem inſofern das ganze Volk die Regierung führt, als alle Staatsbeamten nur ſeine Mandatare ſind, nicht in haltloſe Schwankung und Verwirrung gerathen, ſo wird die freie Thätigkeit der Bürger und ihre Betheiligung an den öffentlichen Angelegenheiten nicht ausgehen dürfen von einem ſubjectiv in ſich getheilten, vielfach gebrochenen Wollen und Streben, nicht von der Verſchiedenheit und Gegenſätzlichkeit ſubjectiver Meinungen und Ueberzeugungen, ſubjectiver Intereſſen, Intentionen und Tendenzen, welche der Einzelne aus ſeiner Subjectivität ſchöpft, und im Bewußtſeyn der Berechtigung derſelben trotz ihrer Eigenheit und Beſonderheit feſthält. Die Republik iſt vielmehr nur möglich, wo die Geſammtheit der Bürger von weſentlich gleichen rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Ideen durchdrungen iſt, nach weſentlich gleichen Zielpunkten ſtrebt, in weſentlich gleichem Sinne wirkt und handelt, wo alſo die Subjectivität

des Einzelnen noch dergestalt in der Nationalität und dem nationalen Ethos aufgeht, daß sie nicht aus sich selbst, sondern aus dem national ethischen Bewußtseyn heraus sich bestimmt, will und handelt. Wird diese Einheit durch rochen, erhebt die Subjectivität den Anspruch, als solche in der Besonderheit ihrer Ueberzeugungen, Strebungen und Zielpunkte anerkannt zu seyn und damit eine freie Stellung gegenüber dem Staate einzunehmen, so löst die Republik (mit dem Verfall in Ochlokratie) unvermeidlich sich auf, und die Nation geht politisch zu Grunde oder muß eine andre Staats- und Regierungsform annehmen. Das Auftreten der Sophisten und die Lehre des Sokrates, daß die Tugend und die Wahrheit dem Menschen aus seinem eignen Innern quelle, die darin sich geltend machende und ihr Recht fordernde Selbständigkeit und Selbstgewißheit der Subjectivität, bezeichnet historisch jenen Bruch des griechischen Nationalbewußtseyns und den damit beginnenden Verfall des griechischen Staatslebens. Derselbe Verfall ergriff die römische Republik von dem Augenblick an, da sie griechische Kunst und Wissenschaft in sich aufnahm, die Subjectivität höher und höher sich entwickelte, und damit die Einheit des ethischen Volksbewußtseyns — das in dem specifisch römischen, aber ächt republikanischen Begriff der virtus (der männlichen Thatkraft) wurzelte — in die Vielheit subjectiver Ueberzeugungen und egoistischer Strebungen sich auflöste. —

Diese innere unvermeidliche Auflösung des Republicanismus bezeichnet aber andrerseits nur den Uebergangspunkt vom Vertragsrecht zum Personenrecht, vom Vertragsrechts-Staat zum Personenrechts-Staat. Denn nicht bloß das Eigenthums- sondern auch das Vertragsrecht ist eben nur ein Moment des Personenrechts, wie der Wille und die That nur ein Moment der Subjectivität. In ihr wurzelt, wie gezeigt, das Recht und der (normative) Begriff desselben; mit der Entwickelung der Subjectivität fällt daher die Entwickelung des Rechts und damit des Staatsrechts in Eins zusammen. Nur weil der Mensch als Subject zunächst in unmittelbare Beziehung zur Natur gestellt und deren Bewältigung, auf die das Eigenthumsrecht sich gründet, die Bedingung seiner Existenz ist, erscheint der Begriff des Eigenthumsrechts und dessen Verwirklichung, der Eigenthumsstaat, als die erste unterste Entwickelungsstufe des Staatsbegriffs Und nur weil auf der Grundlage ge-

ſicherten Eigenthums demnächſt das Recht der freien Thätigkeit in's Bewußtſeyn tritt und das Bewußtſeyn erfüllt, erhebt ſich weiter das Vertragsrecht zu principieller Herrſchaft und bildet ſich mit ihm die republikaniſche Staatsform. Aber erſt mit dem Perſonenrecht und deſſen Spitze, der Anerkennung der freien Perſönlichkeit in ihrer Berechtigung nicht nur gegenüber jedem Einzelnen, ſondern auch dem Staat gegenüber, gelangt die Subjectivität auf die Höhe ihrer Entwickelung. Denn auf der Höhe ihrer Entwickelung ſetzt ſie ihr Seyn und Weſen nicht mehr bloß in das freie Walten über Beſitz und Eigenthum noch in die Freiheit des Handelns und die Geſtaltung der äußern Zuſtände und Lebensverhältniſſe, ſondern vor Allem in die Freiheit der perſönlichen Ueberzeugung und Geſinnung, in die freie Entwickelung, die Selbſtändigkeit und Anerkennung des eignen Charakters, in den Werth und die Geltung des Menſchen nicht mehr bloß nach der Größe ſeines Eigenthums oder der Kraft ſeines Thuns und Wirkens, noch bloß als Gliedes dieſer Nation und dieſes Staats, ſondern als Menſchen in ſeinem eigenſten, innern, individuellen Weſen, — kurz in die Unabhängigkeit und Unantaſtbarkeit der Perſönlichkeit als ſolcher.

Es war das Chriſtenthum, das mit ſeiner Ethik der allgemeinen Menſchenliebe und damit der weſentlichen Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menſchen den erſten mächtigen Anſtoß gab zu dieſer Erhebung der Subjectivität auf die letzte Stufe ihrer Entwickelung. Es war die Nationalität der germaniſchen Völker, welche durch ihren ſpecifiſchen Geiſt und Charakter wie durch ihre Stellung im Gange der Weltgeſchichte vorzugsweiſe berufen war, das große Princip der chriſtlichen Ethik in ſich aufzunehmen und dem Impulſe derſelben folgend, praktiſch durchzuführen. — Dieſe Sätze ſind nicht bloß Ergebniſſe der Reflexion, ſondern m. E. Thatſachen, die dem denkenden Geſchichtsforſcher von ſelbſt ſich aufdrängen. Ich muß mich begnügen, ſie als ſolche hinzuſtellen. Denn es iſt nicht Sache des Naturrechts (ſondern der Rechtsgeſchichte), die Stadien ſeiner hiſtoriſchen Entwickelung durch Darlegung des Verlaufs der hiſtoriſchen Begebenheiten und ihrer Motive zu erweiſen. Es bedarf jedoch deſſen kaum, da nicht nur die welthiſtoriſche Bedeutung des Chriſtenthums, ſondern auch, ſelbſt noch heutzutage trotz der allgemach erfolgten Nivellirung und Aus-

gleichung der nationalen Unterschiede, der Subjectivismus als hervorstechender Charakterzug der deutschen Nationalität — wenn auch mehr im tadelnden als lobenden Sinne — allgemein anerkannt ist. —

Das Personenrecht gipfelt, wie gezeigt, in dem Rechte der persönlichen Ehre, d. h. in dem Rechte jedes Bürgers, als vollgültige Person und damit nicht nur in allen seinen einzelnen (Eigenthums-, Vertrags-, Ehe- und Familien-) Rechten, nicht nur als Staatsbürger in allen politischen Rechten, sondern auch als Mensch und damit als rechtlicher und sittlicher Charakter trotz seiner individuellen Ueberzeugungen und seiner besondern Sinnesart, allgemein vom Staate wie von jedem Einzelnen anerkannt zu seyn. Das Eigenthums-, Vertrags-, Ehe- und Familienrecht bilden nur die besondern Momente im Begriff des Personenrechts. Sie sind daher in diesem implicite unmittelbar mitgesetzt; aber nicht auch umgekehrt. Das Recht der persönlichen Ehre im obigen Sinne kann vielmehr, wie die Geschichte zeigt, der allgemeinen Gültigkeit noch ermangeln, obwohl jene Einzelrechte bereits vollkommen verbürgt sind. Es kommt eben auf den Höhepunkt der Entwickelung an, welchen das nationale Rechtsbewußtseyn erreicht hat.

Historisch fordert der Proceß dieser Entwickelung, daß die Stadien des Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtseyns erst durchlaufen seyen, bevor das Personen-Rechtsbewußtseyn und damit der Personenstaat geschichtlich Platz greifen kann. Aber nach demselben historischen Gesetze erscheint jede höhere Entwickelungsstufe nicht als bloße Fortsetzung oder Umbildung der nächst niederen, also auch der Personenstaat nicht als bloße Weiterbildung des antiken (republikanischen) Staats, sondern wächst, wie alles Historische, aus eigener selbständiger Wurzel empor, nur bedingt und getragen von den allgemeinen weltgeschichtlichen Verhältnissen, und insofern allerdings den antiken Staat und das Christenthum voraussetzend. Daher geht auch der Personenstaat in seiner selbständigen historischen Entwickelung vom Eigenthums-Rechtsbewußtseyn aus und durch das Vertrags-Rechtsbewußtseyn hindurch. Daher machte sich einerseits das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit hinein der Eigenthums-Rechtsbegriff, wenn auch nicht als ausschließliches Princip, doch als selbständiges Element in

juriſtiſcher wie politiſcher Beziehung geltend, und äußerte ſich in der vorwiegenden juriſtiſchen wie politiſchen Bedeutung des Grundeigenthums, in dem Rechtsinſtitut der Hörigkeit, in der rechtlich anerkannten Leibeigenſchaft, in dem willkürlichen Abtreten, Verpfänden, Verkaufen von Städten und Provinzen mit Land und Leuten ꝛc. Daher trat aber andrerſeits auch das Vertrags-Rechtsbewußtſeyn (der Republicanismus) in gleich ſelbſtändiger Haltung hervor und jenem aggreſſiv gegenüber, im (ſpäteren) Mittelalter durch die reichsfreien Städte repräſentirt, in neuerer Zeit durch die drohende Verkehrung des heranreifenden Perſonenſtaats in den Abſolutismus des orientaliſchen Eigenthumsſtaats herausgefordert, und daher in der amerikaniſchen und franzöſiſchen Revolution gewaltſam zum Princip erhoben. —

Die Entwickelung des Perſonenſtaats erſcheint daher nicht ſo kurz und einfach wie die des orientaliſchen und des griechiſch-römiſchen Staatsweſens. Sie iſt vielmehr langwierig und complicirt durch das Ineinandergreifen entgegengeſetzter Motive, von denen das eine, negative, die ſich bekämpfenden Principien des Eigenthums- und Vertragsſtaats zu überwinden ſucht, das andre poſitive auf die Herausbildung des neuen Princips aus ſeinen Elementen und Fundamenten hinarbeitet.

Von Anfang an nämlich tritt der germaniſche Staat zwar als Perſonenſtaat, aber zunächſt in der beſchränkten Form des Familienverhältniſſes auf. Von Anfang an erſcheint im Rechtsbewußtſeyn der germaniſchen Stämme das Ehe- und Familienrecht als reines Perſonenrecht gefaßt: die Achtung, die den Frauen gezollt ward, die Anerkennung ihres perſönlichen Rechts, die Heiligung des Ehe- und Familienbandes als eines unantaſtbaren, in der vollen gegenſeitigen Hingebung wurzelnden, nicht willkürlich lösbaren Verhältniſſes, ſind bekannte alte nationalgermaniſche Charakterzüge. Aber auch das Staatsleben bildete ſich zunächſt auf derſelben Baſis. Die alten Gefolgſchaften (die ſogenannten Gaſindi), in denen die erſten Anfänge des germaniſchen Staatsweſens liegen, waren nicht ſowohl ein obligatoriſches als vielmehr ein perſönliches, auf Treu und Glauben, auf perſönliche Achtung und Anhänglichkeit gegründetes Inſtitut, welchem inſofern das Familienprincip zu Grunde lag, als der Sohn oder jüngere Bruder meiſt nur wegen Armuth ſeine Familie verließ und dafür unter

die Gasindi eines Reichen, eines Kriegsfürsten eintrat, also im Grunde nur die Familie wechselte. Ein großer Theil des Gefolges wohnte auch auf Haus und Hof des Fürsten; und wenn ein andrer Theil, später wenigstens, einen eignen Hausstand gründete, so war dadurch keineswegs die Verpflichtung zu persönlicher Treue, zu persönlichen Dienstleistungen, insbesondre zum Kriegsdienste aufgehoben. Anfänglich vertheilten die erobernden Fürsten Land und Gut an die Mitglieder ihres Gefolges als Schenkungen zu freiem Eigenthum, später, als das ursprünglich enge Band zwischen Herrn und Gasindi sich erweiterte und lockerte, als „Beneficien" zu Lehen. Aus diesen Beneficialverleihungen entwickelte sich dann allmälig der mittelalterliche Feudalstaat. Aber auch das Vasallenverhältniß war, ganz ähnlich der Stellung der Gasindi, ursprünglich ein rein persönliches, wie schon die anfänglich vollkommen freie, nur auf Lebenszeit des Verleihers und Empfängers geltende Vertheilung der Lehen und die Bezeichnung derselben als „Beneficien" (also freie Belohnungen oder Gunstbezeigungen) hinlänglich beweist. Auch hier machte sich noch das Familienprincip geltend. Der Empfänger eines Beneficiums, der vassus, wurde nicht nur mit demselben Namen bezeichnet, sondern war, ganz wie der Gasindus, dem Lehnsherrn (senior) zu persönlicher Treue (fidelitas), zu persönlichen Dienstleistungen; zur Beihülfe in jedem Nothstande verpflichtet, genoß dafür in aller Beziehung den Schutz (defensio) des Lehnsherrn, und erhielt, wenn er am Hofe desselben verweilte, Kost und Wohnung und kleine Geschenke von ihm. Dies Beneficialwesen wurde nicht nur von der Kirche adoptirt, sondern verbreitete sich kraft des Uebergewichts des germanischen Volksthums im Mittelalter auch über die Staaten von vorherrschend romanischer Nationalität. — Die später eintretende Erblichkeit der Beneficien und die damit gegebene Umwandlung des Beneficialverhältnisses in das specifische Feudalverhältniß war theils die Folge der höheren Entwickelung des mit der steigenden Civilisation immer wichtiger werdenden und das Rechtsbewußtseyn bestimmenden Eigenthums- und Vertragsrechts, theils die Consequenz des Verfalls der durch die Vertheilung der Krongüter machtlos gewordenen Fürstengewalt und der damit überhandnehmenden Erweiterung des Lehnswesens, kraft deren nicht bloß der König eine Zahl von Vasallen, sondern auch die größern Vasallen wiederum Lehnsleute um sich sammelten

und die vereinzelten und verlassenen Freisassen nöthigten, sich unter ihren Schutz zu begeben.*)

Je mehr so das Lehensverhältniß im Bunde mit dem mehr und mehr sich ausbildenden Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtseyn zum Formgebenden Princip des Staatslebens sich emporhob, d. h. je mehr die großen und kleinen Vasallen als freie erbberechtigte Besitzer und selbständige Geschlechts- und Stammhäupter dem Könige als dem Vertreter des Staatsganzen antithetisch gegenübertraten, die erlangte Unabhängigkeit erweiterten und ausbeuteten, desto mehr mußte der ursprünglich auf ein ganz persönliches Verhältniß gegründete, durch das Band persönlichen Wohlwollens, persönlicher Achtung und Treue, persönlicher Dienstleistungen zusammengehaltene Feudalstaat in sich selbst zerfallen. Mit diesem Zerfall verlor aber auch das nationale Rechtsbewußtseyn seine innere, ursprünglich im Personenrecht wurzelnde Einheit. Je mehr es sich theilte und besonderte, desto entschiedener traten das Eigenthums- und das Vertrags-Rechtsverhältniß sich oppositionell gegenüber, — denn in politischer Beziehung sind sie feindliche Gegensätze, — und gewannen das Uebergewicht in der Fortbildung des Staatslebens. Das Eigenthumsrecht als politisches Princip war durch den hohen und niedern Adel (die ursprüngliche Vasallenschaft), das Vertragsrecht durch die Bürger der freien Städte (die ursprünglich freien, seßhaften, in keine Gasindi eingetretenen Gemeindeglieder) repräsentirt dort die Tendenz zum Eigenthumsstaat, hier zum Vertragsstaat, vorherrschend, dort wie hier jedoch die Familien- und Geschlechtsangehörigkeit (das gentilicische Recht) die Basis und Bedingung der politischen Vollberechtigung, — so daß auch in den Städten die sogenannten Geschlechter, die Patricierfamilien, das Regiment führten. Der Kampf der feindlichen Gegensätze führte mit innerer Nothwendigkeit zu dem Siege der Fürstenmacht über beide. Der Fürst (in Frankreich der König, in Deutschland die großen, dem ohnmächtigen Kaiser gegenüber selbständigen Landesherrn) warf sich als Vertreter der bedrohten Staats- und Volkseinheit zwischen die Parteien, beugte die sich wechselseitig aufreibenden Gegner unter seine Gewalt, und erhob sich damit zum Staatsoberhaupt,

*) Vergl. unten Excurs II über die Entstehung des Feudalstaats nach P. Roth.

zum Repräsentanten der geretteten Einheit des Staats. Diese Herstellung des Königthums war indeß zugleich ein Knotenpunkt in der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns, der Uebergangspunkt vom Vorwalten des gentilicischen zur Herrschaft des nationalen Rechts. Die Adelsgeschlechter wie die Städte betrachteten sich zwar noch lange als besondre, politisch entgegengesetzte Kreise innerhalb des allgemeinen Staatsverbandes. Aber je leichter gerade darum die Fürsten durch ihre das Ganze zusammenhaltende Kraft jedes einzelne Glied zu bändigen und in seine Schranken zurückzuweisen vermochten, desto mehr schwand jene Spaltung und hob sich die Einheit des Nationalbewußtseyns in rechtlicher wie in politischer Beziehung.

Von diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint jene Erhöhung der Fürstengewalt zur absoluten Macht, zu der die Entwickelung der germanischen Staatsidee bereits seit dem Mittelalter hinstrebte, die aber erst im 18. Jahrhundert ihren Gipfelpunkt erreichte, als eine innere, dem Gange der Geschichte zu Grunde liegende Nothwendigkeit. Denn die Klippe des Personenstaats, der die rechtliche Anerkennung der Subjectivität des Einzelnen als solcher fordert, ist die Zersplitterung des allgemein juristischen und politischen Rechts in die Mannichfaltigkeit und Unabhängigkeit einzelner Rechte und Rechtskreise (Stämme und Provinzen, Klassen — Stände — Corporationen ꝛc.). Die nahe Gefahr dieser Auflösung fordert einen um so kräftigeren, festeren Einigungspunkt des Ganzen. Schon von dieser Seite ist daher die monarchische Regierungsform für den germanischen Staat eine Nothwendigkeit. Außerdem folgt es aus dem Begriff des Personenstaats, daß auch die Regierung, die Spitze der Staatsgewalten persönlich, d. h. in Einem Subjecte concentrirt sey. Die Person des Monarchen stellt jedoch eben nur das Princip des Staatswesens selbst dar, d. h. im Personenstaat ist der Monarch der Repräsentant der allgemeinen rechlichen Persönlichkeit, er ist der Staat selbst in persönlicher Gestalt, darum zwar eben so stetig, continuirlich, unvergänglich wie der Staat selbst, also nicht in contractlicher Form durch Wahl eingesetzt, wobei Lücken und Unterbrechungen im Regiment unvermeidlich sind, sondern geborener, prädestinirter Regent, der mit dem Tode seines Vorgängers unmittelbar in dessen Rechte tritt. Aber der Monarch des Personenstaats ist keineswegs der Eigenthümer des Landes und Volks, das er regiert noch auch der Eigenthümer der Regierungs-

gewalt; sein subjectiver Wille mithin nicht der unbeschränkte des Eigenthumsrechts, innerhalb dessen auch allen bloßen Einfällen, allen individuellen Launen, Meinungen, Absichten, kurz der Subjectivität in ihrer Einzelheit und Besonderheit ein weiter Spielraum rechtlicher Geltung zukommt. In diesem falschen Sinne des l'état c'est moi faßten Ludwig XIV und seine Nachfolger und Nachahmer das monarchische Princip, und riefen damit die Revolutionszeit mit allen ihren Greueln hervor. Diese Auffassung widerspricht diametral dem Begriff des Personenrechts; gegen sie empört sich daher das (germanische) Rechtsbewußtseyn, das Bewußtseyn des persönlichen Rechts, das die Seele des modernen Staatskörpers ist. Denn in ihm und vor ihm ist der Monarch nur Monarch, weil und wiefern er in seiner persönlichen Besonderheit die allgemeine rechtliche Persönlichkeit Aller repräsentirt; in ihm und vor ihm hat der Wille des Monarchen nur rechtliche Geltung, weil und wiefern er Ausdruck des allgemeinen, nationalen, im Begriff des Personenrechts wurzelnden Willens ist.

Im Personenstaate, diesem Gipfelpunkte der bisherigen Entwickelung des Staatsbegriffs, kann und darf sich sonach der Wille des Regenten nicht isoliren; er muß vielmehr stets im lebendigen unmittelbaren Verbande mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtseyn stehen. Zwischen Regierung und Volk muß daher eine beide verbindende, zu gemeinsamer Wirksamkeit einigende Potenz gestellt werden, welche ausdrücklich bestimmt, ausdrücklich verpflichtet und berechtigt ist, die sogenannte öffentliche Meinung d. h. den im rechtlichen, sittlichen, politischen Nationalbewußtseyn wurzelnden Willen des Volks zum Ausdruck zu bringen, und so dem Monarchen das Mittel zu gewähren, durch das er in Stand gesetzt ist, seinen persönlichen Willen mit dem der Nation in Einklang zu bringen. Das ist die historische und begriffliche Bedeutung derjenigen Staatsgewalt, welche im modernen Staatsleben unter dem Namen von Parlamenten, Kammern, Repräsentanten-, Abgeordneten-Häusern ꝛc. eine so große Rolle spielt, und obwohl gemäß ihrer geschichtlichen Entstehung mannichfach modificirt, doch überall in demselben Sinne sich gebildet hat.

Begriff und Bedeutung dieser Staatsgewalt fordert, daß sie in ihrer innern Nothwendigkeit, in ihren Rechten und Pflichten gesetzlich anerkannt sey, d. h. daß ein Gesetz in die Mitte gestellt

werde, welches als Staatsgrundgesetz (Staatsverfassung — Constitution) alle Gewalten und Glieder des Staats gleichmäßig binde und den Antheil der Volksvertretung an der Richtung und Leitung des Staats bestimme. Den Bestimmungen desselben gemäß hat der Monarch als „erster Diener des Staats" zu regieren; er ist nur Monarch, so lange er ihm sich unterordnet. Das Gesetz steht mithin über seinem Willen und seiner Macht; er kann es daher nicht willkürlich abändern. Er kann aber demgemäß auch die Specialgesetze, welche zur Ausführung der allgemeinen Bestimmungen des Staatsgrundgesetzes erforderlich sind, nicht willkürlich erlassen; das Recht der Gesetzgebung kann nicht von ihm allein, sondern nur unter gleichberechtigter Mitwirkung der Vertreter des Volks geübt werden. Aus demselben Grunde muß die Ausführung und Handhabung der gegebenen Gesetze und damit die ganze Staatsverwaltung gesetzlich der Controle der Vertreter des Volks unterstellt, und mithin müssen die Staatsbeamten, insbesondre die obersten, dirigirenden Behörden (die Minister) in Betreff ihrer Amtsführung dem gesetzgebenden Körper und damit der Volksvertretung verantwortlich seyn. Mit Einem Worte: nur die sogenannte constitutionelle Monarchie ist die dem Personenstaate entsprechende Regierungsform. —

Sonach zeigt sich, daß die historische Entwickelung des Staatswesens in ihren letzten Stadien zu denselben, substantiell gleichen Principien der Construction und Organisation des Staatskörpers geführt hat, welche sich uns oben aus dem Begriff des Staatsrechts und des Rechtsstaats ergeben haben. Der Rechtsstaat und der Personenstaat fallen im Grunde in Eins zusammen, weil beide auf dem letzten Grunde des Rechts selbst, dem Wesen und Begriff der Subjectivität, stehen und nur die Consequenzen der (historischen wie begrifflichen) Entwickelung der normativen Idee des Rechts darstellen.

Vom historischen wie vom begrifflichen Standpunkt ergiebt sich mithin, daß das Recht der Gesetzgebung das erste und höchste Staatsrecht, die gesetzgebende Gewalt die oberste Staatsgewalt ist, welcher die Regierung (die Staatsverwaltung) wie die Rechtspflege (die Justizverwaltung) gleichermaßen sich unterzuordnen haben.*)

*) Zu welchen Grundstürzenden Consequenzen es führen würde, wenn die

Verwickelter und fraglicher ist das Verhältniß der letzteren beiden Staatsgewalten zu einander. Es kann zwar, wie gezeigt, keinem Zweifel unterliegen, daß die Amtsführung aller Staatsbeamten — mit alleiniger Ausnahme des Monarchen der, als persönlicher Repräsentant des Staats selbst keiner einzelnen Staatsgewalt subordinirt werden kann und dessen Verantwortlichkeit daher die Minister zu decken haben — nicht nur der Controle der Volksvertretung, sondern in Betreff ihrer einzelnen Handlungen auch dem Urtheil der Justizbehörden unterworfen seyn muß, — daß also insofern die Justiz über der Regierung steht. Andrerseits aber ist es das Recht der Staatsregierung, die Rechtspflege dem Gesetze gemäß zu organisiren, die Richter in ihre Aemter einzusetzen, die Gesetz- und Rechtgemäßheit ihre Amtsführung zu überwachen, die Mittel zur Verwirklichung (Execution) des durch richterliches Urtheil festgestellten Rechts in Bereitschaft zu halten, und die nach allen diesen Seiten hin erforderlichen Verordnungen zu erlassen. Denn die Rechtspflege und Justizverwaltung ist ein Staatsrecht, kann also auch nur von der Regierung, in letzter Instanz vom Monarchen, dem Repräsentanten des Staats, geordnet und in dessen Namen vollzogen werden. Insofern steht die Regierung ihrerseits über der Justiz und Jurisdiction. Kraft dieser Stellung aber vermag sie einen Druck auf letztere zu üben und unter Umständen einen so verderblichen Einfluß zu gewinnen, daß dadurch die Herrschaft des Gesetzes, die Fundamente der Rechts und damit der Staat selbst in's Schwanken gerathen kann. Um den Mißbrauch dieses Einflusses zu hindern, hat die Gesetzgebung die erforderlichen Vorkehrungen zu treffen, — durch gesetzliche, die Anstellung, Entlassung, Versetzung der Richter regelnde Bestimmungen, welche die Selbständigkeit des Richters gegenüber der Regierungsgewalt sichern, durch Gründung eines Staats-Gerichtshofs (mit unabsetzbaren Mitgliedern, bestehend aus den höchsten Justizbeamten, etwa den jeweiligen Präsidenten der Appellationsgerichte), welcher vorkommenden Falls die Conflicte zwischen den beiden Staatsgewalten zu entscheiden hat, endlich und vor-

---

Justizbehörden die Thätigkeit des gesetzgebenden Körpers controliren, die von ihm gegebenen Gesetze beurtheilen und nach ihrem Ermessen für widerrechtlich (gegen die Verfassung verstoßend) erklären und verwerfen dürften, zeigt Mulford (a. O. p. 200 ff.) in ausführlicher Erörterung.

nehmlich durch Betheiligung des Volks an der Rechtspflege, mittelst Einsetzung von Geschwornengerichten für alle Criminalfälle, Bestellung von Friedensrichtern (zur Vermittelung von Vergleichen bei Civilstreitigkeiten), Einführung von Handelsgerichten, Gewerks- und Fabriksgerichten ꝛc.

Aber wenn auch durch solche Institutionen die Selbständigkeit und Integrität der Civil- wie Criminaljustiz nach Möglichkeit gesichert ist, — nichtsdestoweniger bleibt der Regierung eine hervorragende Macht und muß ihr bleiben. Im Personenstaat insbesondre hat der Monarch als der persönliche Vertreter der Staatseinheit und Staatssouveränetät einen Anspruch zwar nicht auf entscheidende Gewalt, wohl aber auf entscheidende Autorität, die ihm der freie, weite Blick und das unparteiische, uninteressirte Urtheil auf der Alles überragenden, festen und unangreifbaren Höhe seiner Stellung garantirt, wenn er sie nur im rechten Sinne, zum Wohle des Ganzen üben will. Damit er sie in solchem Sinne üben könne, muß ihm das unbeschränkte Recht zustehen, die obersten Staatsbeamten, d. h. die seine Regierungsacte mit ihrer Verantwortung deckenden, der Volksvertretung zur Rechenschaft verpflichteten Minister, als seine und des Staats Diener frei zu wählen. Mit ihrer Hülfe und unter ihrer Verantwortung leitet er den ganzen Staat und alle Staatsgewalten, insonderheit die höchste executive Gewalt, das Kriegsheer, so daß in jedem einzelnen Falle sein Wille die letzte entscheidende Instanz bildet und dem Minister, der diese Entscheidung nicht vertreten zu können glaubt, nur freisteht, sein Amt niederzulegen. Das muß ihm frei stehen, eben weil er verantwortlich ist für die Regierungsacte des Monarchen. Diese Verantwortlichkeit, kraft deren keine Verordnung des Regenten rechtliche Geltung hat ohne die Gegenzeichnung eines Ministers, bildet den nothwendigen Schutz wider monarchische Willkür und Ueberhebung.

Allein trotz dieser grundrechtlichen, aus dem Wesen der constitutionellen Monarchie sich ergebenden Einschränkung droht dem Personenstaate die Gefahr, daß der Monarch durch die Macht und Autorität seiner Stellung sich verführen läßt, nach freier unbeschränkter Selbstherrschaft zu streben und das Recht der Volksvertretung zu verkümmern oder umzustoßen. Es ist die Gefahr der „Revolution von oben", die um so schwerer in's Gewicht fällt,

als sie stets, infolge einer innern Nothwendigkeit, zur Revolution „von unten" führen wird. Das Naturrecht kann sich daher der Frage nicht entziehen, ob es ein Recht der Revolution, ein Recht der Empörung gegen die bestehende Regierung gebe. Die Frage — welche die neuere Geschichte Frankreichs und die auf sie basirten neuesten Staatstheorieen mit einem schreienden Ja beantwortet haben — ist unzweifelhaft zu verneinen. Es ist ein flagranter Widerspruch gegen den Begriff des Rechts, das Staatsrecht der Regierung aufzuheben, um an dessen Stelle das Staatsunrecht der Anarchie zu setzen. Die historischen Umstände, welcher Art sie seyen, können dies Unrecht nicht rechtfertigen, weil es nicht historisch, sondern begrifflich Unrecht ist. Denn ist jede Gewaltthat, selbst gegen den der Gewaltthätigkeit überwiesenen, verurtheilten Verbrecher, eben als Gewaltthat Unrecht, so folgt unabweislich, daß auch Empörung und Aufruhr d. h. gewaltthätiger Angriff auf die Regierung — möge sie ihn immerhin selbst provocirt haben — Unrecht ist und bleibt. Eine „glorreiche" Revolution giebt es nicht; der Name involvirt eine contradictio in adjecto, und die Verherrlichung derselben ist ein furchtbares Zeichen der Verwirrung der Begriffe von Recht und Unrecht. Es giebt nur eine historisch erklärliche, historisch entschuldbare Revolution, d. h. eine von der provocirten Aufregung der natürlichen Triebe, Begierden und Leidenschaften ausgegangene Empörung, welche als Krankheitszustand des Staatskörpers betrachtet werden kann und von diesem rein historischen, natürlichen Standpunkt entschuldbar erscheint. Auf dem rechtlichen Standpunkt bleibt dem unterdrückten, mißhandelten Volke nur das Recht der Nothwehr gegen die Gewaltthaten der Regierung. So schwierig es seyn mag, dies Recht in bestimmte Gränzen einzuengen und die Linie zu fixiren, welche die bloße Vertheidigung und Abwehr von dem gewaltthätigen Gegenangriff und damit von der Revolution scheidet, — theoretisch muß es dennoch als Recht anerkannt werden, weil die Nothwehr gegen alle und jede Gewaltthätigkeit ein unzweifelhaftes Naturrecht ist. Indeß gewährt der Begriff desselben doch auch nach der praktischen Seite wenigstens einen bestimmten Anhaltspunkt für das Verhalten des Volks. So gewiß das Recht der Nothwehr den gewaltsamen Umsturz der Regierung und damit des Staats selbst verbietet, so gewiß gestattet es den allgemeinen passiven Widerstand, den allge-

meinen Ungehorsam gegen die rechts- und gesetzwidrigen Befehle der Regierung, und eben so gewiß gestattet es die Vereinigung der Bürger zur gemeinsamen Durchführung dieses Widerstands. Je allgemeiner der Ungehorsam wird, ein um so mächtigeres Mittel wird er zum Zwange der Regierung, von ihrem gewaltthätigen Verfahren abzulassen und in die Schranke des Gesetzes sich zurückzuziehen. Und je sicherer die Regierung einen solchen allgemeinen Widerstand zu gewärtigen hat, desto weniger wird sie es wagen, auf den ungleichen Kampf, in dem sie nothwendig unterliegen muß, sich einzulassen. Aber freilich das Mittel kann nur wirken und ist nur anwendbar, wenn ein klares, energisches, entschiedenes Rechtsbewußtseyn das Volk durchdringt und die Leidenschaften, die der Kampf aufregt, im Zaum hält. Es ist dieselbe Bedingung wie für die Begründung und Erhaltung so für die Heilung und Widerherstellung des Staats: mit der Verwirrung, Schwächung und Entartung des nationalen Rechtsbewußtseyns wird nicht nur die Wiederherstellung, sondern der Staat des Rechts und der Freiheit selbst zur Unmöglichkeit, der Despotismus zur inneren Nothwendigkeit. —

Nicht geringere Gefahr droht dem Personenstaat durch die „Revolution von unten". Mit der Erhebung der Subjectivität des Einzelnen zu voller rechtlicher Anerkennung, mit der rechtlich geforderten, gesetzlich sanctionirten Gleichberechtigung aller Bürger des Staats, gewinnt die Subjectivität eine Freiheit und Selbständigkeit, daß sie unter Umständen versucht seyn wird, nur sich selbst geltend zu machen und alle Fesseln des Rechts und Gesetzes abzustreifen. Es liegt die Gefahr nahe, daß das Recht der freien Selbstbestimmung, der freien Ueberzeugung und Meinungsäußerung umgedeutet wird in ein Recht der ungebundenen Willkür, der beliebigen Einfälle, Gelüste und Begierden. Es liegt ebenso nahe, daß die Gleichheit des Rechts, die nur die Gleichheit Aller vor dem Gesetz bedeutet, verwechselt wird mit dem Recht der Gleichheit des Besitzes und Genusses, der staatlichen Stellung und Wirksamkeit. Diesem Mißverstande gegenüber erscheint die Regierungsgewalt nur als eine hemmende Schranke, als rechtlose Anmaßung, der Unterschied der Stände und des Eigenthums als eine Verletzung der allgemeinen Menschenrechte, die Gemeinsamkeit aller Rechte wie aller Güter als die fundamentale Forderung der menschlichen Ver-

gesellschaftung, als das Grundrecht und Grundgesetz des Staats. Es ist theoretisch nicht schwer, das Mißverständniß aufzuklären und die darauf basirten (sophistischen) Theorieen des Socialismus und Communismus zu widerlegen. (Vergl. oben S. 341 f.) Um so schwerer ist es, damit eine praktische Wirkung zu erzielen. Denn die Quellen des Mißverständnisses liegen nicht in der Theorie, sondern in der Praxis, in dem Kampfe, den die Theorie, die Idee des Rechts, die Entwickelung, Klärung und Festigung des Rechtsbewußtseyns, mit den natürlichen Begierden, Affecten und Leidenschaften des Menschen zu bestehen hat. In diesem Kampfe, dem Läuterungsfeuer der Idee, setzen sich immer Schlacken, Institutionen, Verhältnisse und Zustände ab, welche der Idee des Rechts wie dem Personenstaat widersprechen, aber, mit den mannichfaltigsten Einzel- und Standesinteressen verflochten, auf den Bestand von Jahrhunderten trotzend, zu andern wohlbegründeten Rechten wie zur äußern und innern Politik in engster Beziehung stehend, ihrer Umbildung und Beseitigung zähen Widerstand entgegensetzen.

Aus solchen Zuständen quillt der Widerspruch der Wirklichkeit gegen die Idee des Rechts und des Rechtsstaates, und mit ihm der Irrthum und die Verblendung, welche die Leidenschaften in den Kampf führen. Dieser Widerspruch aber besteht heutzutage fast überall in der gebildeten Welt. Denn mit dem Princip des Personenstaats, mit der Gleichheit des Rechts und der Freiheit Aller, verträgt sich nicht die Unfreiheit des Geistes, die von mangelnder intellectueller und ethischer Bildung unzertrennlich ist. Ihm widerspricht ebenso diametral die Unfreiheit der Arbeit und die übermäßige, schrankenlose, einem Theil der Bürger die Möglichkeit festen ausreichenden Besitzes abschneidende Ungleichheit des Eigenthums, welche auf der einen Seite einen unübersehbaren, den eignen Herrn erdrückenden und an Leib und Seele schädigenden Reichthum, auf der andern Seite eine ebenso drückende, ebenso verderbliche, den Menschen im Menschen ertödtende Armuth erzeugt. Mit andern Worten: die Herrschaft einzelner gebildeter Klassen über eine ihnen gegenüberstehende rohe Masse, die Herrschaft des Capitals über die mechanische, an Material und Absatz gebundene Arbeit, die damit gesetzte Abhängigkeit des Arbeiters von dem capitalisirenden, das Material liefernden Arbeitgeber, die damit in's Maaßlose sich steigernde, einen großen Theil der Bürger zur Besitzlosigkeit ver-

urtheilende Ungleichheit des Eigenthums widersprechen dem Rechte auf geistige wie leibliche Entwickelung und Bildung, wie dem Rechte der freien Thätigkeit und dem Begriffe des Eigenthumsrechts, — Rechten, welche Jedem zustehen und welche der Personenstaat Allen zu wahren hat. Hier in diesem Widerspruch zwischen dem Begriff des Rechtsstaats und den gegebenen, historischen, aus dem wachsenden Uebergewicht der Industrie, des Handels-, Gewerbs- und Fabrikwesens hervorgegangenen Zuständen, liegt der Kern der sogenannten socialen Frage, an deren Lösung der moderne Staat krankt.*) Der Staat muß sie lösen, weil sonst mit einem gewissen Rechte ihm selbst und seiner Existenz beständig die Revolution von unten droht; und es ist eine heillose Irrlehre alter und neuer Socialtheoretiker (A. Smith, W. Eras u. A.), die wirthschaftlichen Zustände, welche die sociale Frage heraufbeschworen, für Folgen unüberwindlicher „Naturgesetze" zu erklären und damit die gemeine Selbstsucht und Habgier des Capitalisten, die Knechtschaft und darbende Armuth des Arbeiters zu rechtfertigen.**) Aber nicht durch den Staat im engern Sinne, nicht durch die Regierung allein mit ihren Gesetzen und Verordnungen, sondern nur durch die gemeinsame Thätigkeit von Volk und Regierung, durch freie und gesetzliche Reorganisation der volkswirthschaftlichen Verhältnisse, vor Allem durch Hebung der intellectuellen und ethischen Bildung des Volks, durch Klärung des Rechtsbewußtseyns aller Klassen hinsichtlich des Eigenthums, durch Verbreitung der unumstößlichen Wahrheit, daß übermäßiger Reichthum dem Menschen nicht zum Wohl, sondern nur zum Unheil gereicht, kann die Frage gelöst werden.

Gegenüber diesen Gefahren ist es die erste und höchste Pflicht der Regierung, eine strenge, prompte, zuverlässige Justizverwaltung

---

*) Vergl. H. von Scheel: Die Theorie der socialen Frage. Jena, 1871.

**) Mit Recht bemerkt H. Rößler (Ueber die Grundlehren der von Ad. Smith begründeten Volkswirthschaftslehre, Erlangen, 1871): „Wenn, wie dies jetzt so vielfach geschieht, wirthschaftliche Zustände und Ereignisse durch Berufung auf Naturgesetze erklärt und gerechtfertigt werden, so liegt darin die Beseitigung des menschlichen Willens und der menschlichen Verantwortlichkeit aus dem Bereiche der menschlichen Arbeit". Mit Recht erklärt er die Theorie der wirthschaftlichen Naturgesetze für eine „unsittliche", und behauptet, die Volkswirthschaftslehre müsse in die Wissenschaft vom „socialen Rechte" aufgehen.

durch die dazu erforderlichen Gesetze und Verordnungen herzustellen. Das Justizministerium, d. h. der besondere Zweig der Staatsregierung, welcher die Civil- und Criminal-Rechtspflege zu organisiren, die pflichtmäßige Handhabung von Recht und Gesetz durch die Richter zu überwachen, die nöthig gewordene Abänderung der bestehenden Gesetze bei dem gesetzgebenden Körper zu beantragen, die Schritte der Regierung in Betreff ihrer Uebereinstimmung mit Recht und Gesetz zu begutachten hat, — steht daher nothwendig an der Spitze der einzelnen Regierungsgewalten. Denn eine strenge, prompte, zuverlässige Rechtspflege ist das wirksamste Mittel zur Erhaltung, Klärung und Kräftigung des nationalen Rechtsbewußtseyns wie zur Sicherung und Hebung der nationalen Wohlfahrt. Und darum ist es die erste und höchste Pflicht der Vertreter der Regierung (der obersten Regierungsbeamten, den Monarchen nicht ausgenommen), mit gutem Beispiel voran zu gehen und in allen Rechtsstreitigkeiten bereitwillig dem Urtheilsspruche des Richters sich zu unterziehen.

Nach den obigen Erörterungen über das Staatsrecht der Rechtspflege und Justizverwaltung genügen diese allgemeinen Bestimmungen über die Stellung und Aufgabe des Justizministeriums: es ist eben seinem Wesen und Zweck nach schlechthin bedingt und bestimmt durch den Begriff der Rechtspflege und der aus ihm sich ergebenden Form ihrer Ausübung.

Eine Abtheilung desselben bildet die Polizei-Gerichtsbarkeit. Denn da alle den polizeilichen Anordnungen zuwiderlaufenden Handlungen und Unterlassungen unter die Kategorie der Vergehen fallen, diese aber, wie gezeigt, in das Gebiet der Criminaljustiz gehören, und da eben deßhalb gegen jedes Strafurtheil des Polizeianwalts die Appellation an den Criminalrichter dem Verurtheilten freistehen muß, so kann und darf die Polizei-Gerichtsbarkeit nicht von dem Justizministerium getrennt werden. Ein besonderes Polizeiministerium oder die Unterstellung der Polizei-Gerichtsbarkeit unter das sogenannte Ministerium des Innern (der staatlichen Administration im engern Sinne), ist daher eine offenbare Anomalie, deren Bestehen durch keine bloßen Zweckmäßigkeits- und Bequemlichkeits-Rücksichten gerechtfertigt werden kann. Allerdings ist es andrerseits nicht Sache des Justizministeriums, die Verordnungen zu erlassen, welche zur äußern Sicherung von

Leben und Eigenthum der Bürger — zur Abwendung von Feuersgefahr, von Ueberschwemmungen, von epidemischen Krankheiten ꝛc. — erforderlich sind und in deren Uebertretung der größte Theil der Polizeivergehen besteht. Aber daraus folgt nur, daß die Polizeiverwaltung in zwei Hälften zerlegt und der im engern Sinne administrative Theil dem Ministerium des Innern, der richterliche (jurisdictionelle) Theil dem Justizministerium untergeordnet werden muß. Denn es ist ein juristischer Widerspruch, daß derselben Behörde, welche die Verordnungen zu erlassen und die Befolgung derselben zu überwachen hat, auch die Verurtheilung und Bestrafung der Uebertretungen zustehen soll: die gesetzgebende und die richterliche Gewalt kann und darf nicht identificirt werden. Je genauer und strenger die Polizei auf den Gehorsam gegen ihre Befehle hält, desto leichter wird bei solcher Identification dem Bürger ihre Strenge als Chicane, ihre Fürsorge als Bevormundungssucht und demgemäß die von ihr ausgeübte Jurisdiction wie ein Urtheilsprechen in eigner Sache erscheinen, desto leichter wird die Polizeigerichtsbarkeit in den Verruf der Willkür und Parteilichkeit gerathen und jene Mißstimmung gegen die polizeilichen Aufsichtsbeamten hervorrufen, welche ihnen — in den deutschen Staaten wenigstens — noch vielfach begegnet, den Beistand des Volks in der Ausübung ihres Berufs ihnen entzieht und damit die Lösung ihrer Aufgabe zum großen Nachtheil der öffentlichen Wohlfahrt wesentlich erschwert.

Die Polizeiverwaltung mit ihren beiden Seiten bildet sonach eine Art von Verbindungsglied zwischen dem Justizministerium und dem Ministerium des Innern oder der Staatsadministration im engern Sinne. Die Aufgabe dieses Ministeriums läßt sich mit Einem Worte dahin definiren, daß es die lebendige, vom Begriff des Rechtsstaats geforderte Vermittelung und Wechselwirkung zwischen der Regierungsgewalt und der gesammten bürgerlichen, communalen und staatlichen Thätigkeit des Volks zu repräsentiren und durch seine Amtsführung zu fördern habe. Seine erste Pflicht ist daher, den Einblick, den ihm die unter seiner Leitung stehenden einzelnen Regierungsbehörden über die Zustände und Verhältnisse der verschiedenen Provinzen, Districte, Städte, Stände und Volksklassen gewähren, zu einem Ueberblick über das Ganze zusammen-

zufassen, und den Ueberblick zu einer klaren Einsicht in die Bedingungen und Erfordernisse für die Erhöhung der Kraft und Wohlfahrt des Staats, für die Förderung der Landwirthschaft und Forstcultur, der Gewerbthätigkeit, der Industrie und des Handels, zu erheben. In dieser Einsicht und einer ihr entsprechenden Thätigkeit liegt seine Stärke, — und nur eine starke Regierung ist eine gute Regierung. Sie ist die fundamentale Bedingung einer segensreichen Wirksamkeit der Regierung, weil die Bedingung des einträchtigen Zusammenwirkens zwischen ihr und dem Volke, die Bedingung des Ansehens der Regierung und des Vertrauens des Volks zu ihren Maaßnahmen, die Bedingung des Patriotismus und der opferwilligen Hingebung der Einzelnen an das Ganze.

Das Regierungsministerium hat demnach die Gesetze vorzubereiten und im Entwurf dem gesetzgebenden Körper vorzulegen, deren nothwendiger Erlaß aus jener Einsicht in die Bedingungen und Erfordernisse zur Hebung der Staatswohlfahrt sich ergiebt. Aber nur die das Wohl des Ganzen betreffenden und berührenden Gesetze, Maaßregeln, Verordnungen hat die Regierungsbehörde zu beantragen, zu ergreifen, zu erlassen, und die Ausführung derselben zu regeln, für die exacte Befolgung derselben Sorge zu tragen. Sie hat principiell nichts zu thun und zu leisten, was die einzelnen Bürger, Corporationen, Gemeinden, Stände selbst zu thun vermögen. Das folgt einerseits aus dem Begriff des Personenstaats, andrerseits aus dem sehr erklärlichen Umstande, daß die unmittelbar Betheiligten Alles, was innerhalb des Kreises ihrer speciellen Interessen liegt, in der Regel besser besorgen und ausführen werden als die ferner stehende Regierung. Das System der „Bevormundung" (Büreaukratie), zu welchem nicht bloß Herrschsucht und Ueberhebung, sondern ebenso oft Fürsorglichkeit und Gewissenhaftigkeit die Regierungsbehörden verleitet, widerspricht nicht nur dem Wesen des Personenstaats, sondern auch dem eignen Interesse der Regierung. Denn in großen, strebsamen, lebensvollen Staaten führt es zu einer Anhäufung der Geschäfte, die keine Regierung zu bewältigen vermag, weil sich wohl das Heer der Beamten und die Regierungsmaschine beliebig vergrößern läßt, aber damit eine Ausdehnung und Complicirtheit gewinnt, welche die klare Uebersicht und strenge Ueberwachung, die Bedingung einer guten Regierung, unmöglich macht. Im eignen Interesse hat

daher die Regierung die Selbstthätigkeit der Bürger, Corporationen, Gemeinden, Kreise, Provinzen auf alle Weise anzuregen, zu fördern, und ihnen die Verwaltung ihrer eignen Angelegenheiten so weit zu überlassen, als es das Wohl des Ganzen gestattet.

Aber eben weil salus reipublicae die ultima ratio ist, kann sie andrerseits diese Selbstverwaltung nicht „gehen lassen", wie sie eben gehen mag. Das Princip des „Gehenlassens" als allgemeines, absolutes Princip ist ebenso falsch als das Princip der Bevormundung. Die Regierung hat vielmehr die Selbstverwaltung der Provinzen, Kreise ꝛc. principiell zu leiten und zu controliren, aber eben nur principiell, d. h. nur in dem Sinne hat sie, mehr verhindernd und abwehrend als befehlend und antreibend, einzugreifen, daß die Sonderinteressen nicht das Staatsinteresse überwuchern, daß der „Particularismus" nicht den Patriotismus ersticke, daß der Gemeinsinn und nicht der Eigensinn gefördert werde.

Zwischen den beiden Extremen der büreaukratischen Bevormundung und des demokratischen Gehenlassens die rechte Mitte zu finden, die Sphäre der Selbstverwaltung der Provinzen, Kreise, Gemeinden ꝛc. richtig abzugränzen und zum Ganzen der Staatsverwaltung in das rechte Verhältniß harmonischer Wechselwirkung zu stellen, ist die Hauptaufgabe der obersten Regierungsbehörde. Im Allgemeinen indeß wird diejenige Regierung die beste seyn und ihre Zwecke am sichersten erreichen, welche den einzelnen Theilen gegenüber gleichsam im Geheimen regiert und sich so wenig wie möglich fühlbar macht, wo sie aber selbstthätig hervortritt, mit überwältigender Energie und überzeugender Evidenz das Recht des Ganzen zur Geltung zu bringen weiß.

In dies Gebiet des Rechts und der Wohlfahrt des Ganzen fallen nicht nur die Verordnungen, welche den Sinn der erlassenen allgemeinen Gesetze zu erläutern und deren Durchführung zu regeln haben, nicht nur die Vorkehrungen gegen drohende Landescalamitäten, Feuers- und Wassersnoth, Hungersnoth und Pestilenz, nicht nur die Organisation der verschiedenen Körperschaften (Provinzialstände, Kreisstände, Communalbehörden ꝛc.), nicht nur die Landescultur, die Forstpflege, die Anlage von Landstraßen, Canälen, Eisenbahnen ꝛc., sondern vor Allem die Verwaltung der Finanzen des Staats, also die Feststellung der Staatseinnahmen und Volksabgaben, die Vertheilung, Einziehung und Verwendung derselben

gemäß den erlassenen Gesetzen, die Fürsorge für die Landesvertheidigung (Organisation, Gliederung, Ergänzung, Verpflegung ꝛc. des Heers), die Regelung der sogenannten internationalen Beziehungen, d. h. die Gestaltung möglichst günstiger Verhältnisse des Staats zu andern Staaten und Nationen, endlich und insonderheit die Fürsorge für Erziehung und Unterricht des Volks, d. h. für Einrichtungen und Anstalten behufs der intellectuellen und ethischen Ausbildung aller Angehörigen des Staats zu vollgültigen und vollberechtigten, weil ihre Pflichten getreu erfüllenden Staatsbürgern.

In kleinen Staaten wird es möglich und meist zweckmäßig seyn, die zuletzt erwähnten Hauptzweige der Staatsregierung unter Eine oberste Verwaltungsbehörde zu subsumiren. In großen volkreichen Staaten dagegen werden sie nothwendig an verschiedene, relativ selbständige Ministerien vertheilt werden müssen, deren Chefs (Minister) durch gemeinsame Berathung die Principien ihrer Verwaltung in Uebereinstimmung zu bringen haben.

So zweigt sich zunächst das Finanzministerium ab und tritt dem Ministerium des Innern zur Seite. Es versteht sich, wie gezeigt, von selbst, daß im constitutionellen (Personen-)Staat die Volksvertretung das unverbrüchliche Recht der Steuerbewilligung und demgemäß die Regierung die unverbrüchliche Pflicht hat, das sogenannte Budjet (die Zusammenstellung der nöthigen Ausgaben des Staats, das danach zu normirende Maaß der Steuern und Abgaben des Volks, die Principien der Vertheilung und Aufbringung derselben, die Bestimmung der Zwecke und der Art ihrer Verwendung) der Volksvertretung zur Genehmigung vorzulegen. Es versteht sich daher von selbst, daß keine Steuer ohne diese Genehmigung erhoben werden darf, und daß jeder Bürger das Recht hat, nicht nur die Zahlung unbewilligter Steuern zu verweigern, sondern auch wegen Ueberbürdung (gesetzwidriger Vertheilung der Steuern) Einspruch und, wenn er damit nicht gehört wird, Klage vor Gericht zu erheben. Es versteht sich endlich von selbst, daß die Regierung am Ende der Budgetperiode der Volksvertretung einen Rechenschaftsbericht über ihre Finanzverwaltung vorzulegen und darin die genaue Befolgung des Budgetgesetzes darzuthun, resp. die Abweichungen von demselben zu rechtfertigen und deren nachträgliche Genehmigung nachzusuchen hat. Und ebenso einleuchtend ist,

daß die progreſſive (nur nach der Zahl der zum Haushalt gehörigen Familienmitglieder zu modificirende) Einkommenſteuer die alleinige dem Rechtsbegriff entſprechende Steuer iſt, und daß daher die Finanzverwaltung des Staats dahin zu ſtreben hat, ſie zum Principe des Abgabenſyſtems zu erheben. —

In dieſen ſelbſtverſtändlichen Sätzen ſind die Rechte und Pflichten, Zwecke uud Aufgaben des Finanzminiſteriums in principieller Form ausgeſprochen. Die mannichfaltigen ebenſo ſchwierigen wie gewichtigen Specialfragen, die in dieſes Gebiet der Staatsverwaltung fallen, hat nicht die Wiſſenſchaft des Naturrechts, ſondern der Nationalökonomie zu beantworten.

Das Kriegsminiſterium, dem die Fürſorge für die Landesvertheidigung, für die Aufrechterhaltung der Souveränetät des Staats obliegt, iſt in ſeiner Thätigkeit principiell bedingt durch das Budgetgeſetz und damit durch die Finanzverwaltung. Denn es verſteht ſich wiederum von ſelbſt, daß die Koſten der Erhaltung des Heers und ſomit die Beſtimmungen über die Stärke und Completirung deſſelben, alſo auch über die Verpflichtung der Bürger zum Kriegsdienſt, von der Volksvertretung genehmigt werden müſſen. Ob trotz dieſes unzweifelhaften Rechts dem Monarchen die Befugniß der freien Entſcheidung über Krieg und Frieden, das Recht der Kriegserklärung, im Staatsgrundgeſetz zu gewähren ſey, iſt eine ſtaatsrechtliche Frage, die zwar oft genug discutirt worden, im Grunde aber ohne weſentliche Bedeutung iſt. Denn gegenüber jenem Rechte der Volksvertretung ſinkt dieſe ſogenannte Prärogative der Krone zu einem bloßen Ehrenrechte herab, zu einem Rechte, das der Monarch nur ausüben kann, wenn er ſich und ſeinen Entſchluß ſo völlig Eins weiß mit dem Sinn und Geiſte des Volks wie mit den Intereſſen und Bedürfniſſen des Staats, daß er der Zuſtimmung der Nation vollkommen ſicher iſt. Erklärt er den Krieg im Widerſpruch mit der Volksvertretung, ohne Bewilligung der Mittel zur Führung deſſelben, ſo darf kein Miniſter, kein General, kein Truppenkörper ſeinen Befehlen Gehorſam leiſten, und die Folge kann nur ſeyn, daß er ſich und ſeine Würde herabſetzt, ſich ſelbſt erniedrigt. Iſt daher anzunehmen, daß der Monarch nur in der ſichern Vorausſetzung der Zuſtimmung des Volks von ſeinem Rechte Gebrauch machen wird, ſo erſcheint es nicht nur unbedenklich, ſondern es empfiehlt ſich aus Gründen der Sicherheit

des Staats wie der Zweckmäßigkeit, ihm dies Recht zu gewähren. Denn die Frage, ob Krieg oder Frieden, fordert oft eine rasche, determinirte Entscheidung, wenn der Krieg seinen Zweck nicht verfehlen soll. Und die eilige Sammlung aller Kräfte des Staats, um dem Gegner zuvorzukommen und mit größtmöglicher Macht in den Krieg eintreten zu können, erheischt die Leitung einer energischen Hand, die unfraglichen Befehle eines Mannes, welcher die Majestät des Staatsoberhaupts und die Autorität des obersten Feldherrn in sich vereinigt. —

Aus ähnlichen Gründen ist nicht nur ein besonderes Ministerium der äußeren Angelegenheiten, sondern auch die Leitung derselben in letzter Instanz durch das Staatsoberhaupt selbst eine unabweisliche Forderung. Denn die Pflege der internationalen Beziehungen der Völker unter einander, die Herstellung guter, die Wohlfahrt des Staats fördernder Verhältnisse zu anderen Staaten, die Beseitigung der Anlässe zur Störung des Friedens, die günstige Schlichtung zweifelhafter Fragen und Streitfälle ꝛc. — alle diese Aufgaben des Ministeriums des Aeußern fordern nicht nur eine gründliche Kenntniß der jeweiligen Lage der Dinge und der leitenden Persönlichkeiten in den verschiedenen Staaten, sondern auch eine Kunst des Verhandelns und Unterhandelns, welche nur durch lange Uebung sich gewinnen läßt. Und dieses Hinüber und Herüber des diplomatischen Verkehrs verträgt nicht die Discussion in den öffentlichen Versammlungen der Volksvertreter. Die Unterhandlungen, wenn sie ihren Zweck erreichen sollen, müssen vielmehr geheim gehalten werden, bis sie zum Abschluß gediehen sind, — müssen also gleichsam auf Discretion dem Monarchen und dem die Verantwortung tragenden Minister überlassen bleiben. Natürlich indeß nur bis zu ihrem Abschluß als bloßer Unterhandlungen, d. h. bis zum Entwurf eines Vertrags oder Abkommens, über dessen Inhalt die dazu bevollmächtigten Unterhändler sich gegenseitig geeinigt haben. Denn wiederum versteht es sich von selbst, daß im constitutionellen Staate alle Staatsverträge, welcher Art sie auch seyen, der Genehmigung der Volksvertretung unterliegen und durch dieselbe erst ihre verbindliche Kraft erhalten.

Die Aufgaben dieser Ministerien, des Innern, der Finanzen, des Kriegs und der äußern Angelegenheiten, bedingen und bestimmen sich einander so durchgreifend, daß ihre Lösung nur durch ge-

meinsame Thätigkeit in gleichem Sinne und Geiste, in wechselseitiger Verständigung und Rücksichtsnahme, möglich ist.

Eine relativ selbständigere Stellung nimmt das Ministerium der Erziehung und des Unterrichts ein. Ihm gegenüber kann und darf es sich nicht fragen, weder wie die Lage der Dinge im Innern, Landwirthschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr beschaffen, die äußern Angelegenheiten geordnet seyen, noch ob die Finanzen des Staats sich heben oder fallen mögen, — den Bedürfnissen des Unterrichts und der Erziehung muß unter allen Umständen genügt werden. Denn der Rechtsstaat hängt nicht bloß seiner Macht und Wohlfahrt, sondern seiner Existenz nach von der intellectuellen und ethischen Bildung seiner Bürger dergestalt ab, daß er mit dem Sinken derselben unter ein gewisses Maaß nothwendig verfällt und unmöglich wird.

Die Fürsorge für Erziehung und Unterricht ist mithin ein Staatsrecht, weil eine erste fundamentale Staatspflicht, ein Recht von höchster Bedeutung, das sich der Staat auf keine Weise und von keiner Seite verkümmern lassen darf. Zwar muß, wie gezeigt, principiell das Kind der Pflege und Erziehung der Eltern überlassen werden. Aber der Staat als die constituirte Rechtsgesellschaft hat, wie ebenfalls bereits gezeigt ward, das Oberaufsichtsrecht über die Erziehung der Kinder im elterlichen Hause. Er hat mithin das Recht und die Pflicht, sie aus der elterlichen in seine Obhut zu nehmen, wenn sie von den Eltern verwahrlost, physisch und ethisch verdorben werden. Er hat das Recht und die Pflicht, Vorkehrungen zu treffen, daß nicht nur im Todesfall der Eltern durch Einsetzung von Vormündern, sondern auch im Falle des Unvermögens der Eltern, ihre Pflicht zu erfüllen, durch Gründung besonderer Anstalten (Kleinkinderschulen, Bewahr- und Pflegeanstalten) das Recht jedes Kindes auf Erziehung und Unterricht gewahrt werde. Er hat insbesondere das Recht und die Pflicht, öffentliche Schulen, Lehr- und Bildungsanstalten verschiedenen Grades zu errichten, welche den befähigten Schülern die Möglichkeit gewähren, aufsteigend von einer Stufe zur andern auf die Höhe der Cultur und Civilisation zu gelangen. Er ist zwar befugt, von den Eltern einen entsprechenden Beitrag zur Erhaltung dieser Anstalten (ein Schulgeld) zu fordern; denn an sich ist es die Pflicht der Eltern, für Erziehung und Unterricht ihrer Kinder zu sorgen.

Aber er ist nicht befugt, die Benutzung derselben von der Zahlung eines solchen Beitrags abhängig zu machen; er ist im Gegentheil verpflichtet, den Kindern unbemittelter Eltern den Besuch der öffentlichen Schulen freizugeben (aber den Besuch der Gemeindeschulen und nicht besonderer „Frei- oder Armenschulen", welche den praktisch unvermeidlichen Gegensatz von Reich und Arm in ein Gebiet übertragen, wo er nicht unvermeidlich ist und daher nur verderblich wirken kann).

Diese Verpflichtung des Staats erstreckt sich indessen nur auf den allgemeinen, populären, dem Durchschnittsmaaße der Befähigung der Kinder aller Klassen angepaßten Unterricht, nicht auf jene höheren Lehr- und Bildungsstalten, welche der Staat zur Förderung von Wissenschaft und Kunst zwar zu gründen, aber unentgeltlich nur denen zu öffnen hat, die ihre Befähigung zu solchen Studien nachgewiesen haben. Das klingt freilich, als solle damit den Armen die Sphäre wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung verschlossen und der Gegensatz von Arm und Reich, der aus dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts principiell verbannt worden, durch eine Hinterthür doch wieder eingeführt werden. Allein an sich kommt es dem Staat nur auf die ethische Erziehung und Bildung seiner Bürger an. Künstler und wissenschaftlicher Forscher kann nicht Jeder werden, aus dem einfachen Grunde, weil nicht Jeder dazu befähigt ist. Dem Unbefähigten aber gereicht die erstrebte künstlerische und wissenschaftliche Ausbildung nur zum Nachtheil: er verliert nicht nur die Zeit für die praktische Bildung, deren er bedarf und auf die seine Anlagen ihn hinweisen, sondern die Fülle der Gedanken, der Fragen und Zweifel, welche die Wissenschaft ihm zuführt, er aber nicht zu bewältigen vermag, verwirren ihm den Sinn und stören die Festigung ethischer Principien und Begriffe, die Grundlegung des Charakters, der rechtlichen und sittlichen Gesinnung. Dabei gewinnt der Staat nichts; er verliert im Gegentheil einen zuverlässigen Bürger, einen Mitarbeiter an der Lösung seiner durchweg praktischen Aufgaben, während der Kunst und Wissenschaft statt einer Förderung nur die Mühe erwächst, die unreifen Gedanken und unfähigen Versuche solcher Jünger wieder aus dem Wege zu räumen. Hier also hat der Staat nicht sowohl zu helfen als vielmehr abzuwehren; und nur um des Rechts der Freiheit willen hat er denen, welche die

Mittel besitzen, um auf eigne Gefahr die wissenschaftliche und künstlerische Laufbahn betreten zu können, seine diesem Zweck gewidmeten Lehranstalten zu öffnen, so wie andrerseits diejenigen Unbemittelten, welche unzweideutig ein hervorragendes Talent für eine solche Laufbahn zeigen, durch Erlaß des Schulgelds, Stundung der Honorare, Stipendien ꝛc. zu unterstützen. Aber alle Schüler dieser höheren Lehranstalten werden vor ihrer Zulassung erst ihre Befähigung, dem Unterricht mit Nutzen beiwohnen und folgen zu können, in einer Prüfung ihrer Kräfte und Kenntnisse darzulegen haben.

Mag immerhin die Scheidung der Gebiete, um die es hier sich handelt, praktischen Schwierigkeiten unterliegen, sie ist principiell nothwendig, weil der Staat unzweifelhaft nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, den Besuch der allgemeinen, öffentlichen, der Volkserziehung geweihten Schulen zu fordern und durch Zwangsmaßregeln zu sichern. Nur der Un- und Mißverstand, die Selbstsucht und die Willkür kann dies Recht dem Staate bestreiten. Für ein klares, unverfälschtes Rechtsbewußtseyn liegt es auf der Hand, daß die Staatsregierung, so gewiß sie die Pflicht hat, für die Gründung, Festigung und Hebung der äußern (physischen) Macht und Wohlfahrt des Staats Sorge zu tragen, — was Niemand leugnet und bezweifelt, — so gewiß auch verpflichtet ist, für die Gründung, Festigung und Hebung der inneren Macht und Wohlfahrt d. h. der Rechtlichkeit und Sittlichkeit des Volks mit gleichem Eifer zu sorgen, ja vielmehr mit höherem Eifer, mit Anstrengung aller Kräfte, weil diese die Bedingung von jener ist. Mit der unzweifelhaften Pflicht ist aber auch das Recht gegeben, sie zu erfüllen und die Mittel anzuwenden, welche die Pflichterfüllung fordert. So gewiß also der Staat das Eigenthum jedes Bürgers zu schützen hat und daher berechtigt ist, den Dieb zur Herausgabe des gestohlenen Guts zu zwingen, so gewiß hat er das Recht des Kindes auf Erziehung und Unterricht zu wahren, und ist mithin berechtigt, den Schulbesuch der Kinder durch Zwangsmittel zu sichern. Wer das Eine zugiebt, kann das Andre nicht bestreiten.

Aber, sagt man, dem Kinde können nicht juristische Principien und Begriffe, Lehren vom Eigenthumsrecht, Vertragsrecht ꝛc. beigebracht werden, weil es sie nicht zu fassen vermag. Die Erziehung

des Kindes in der Schule wie im elterlichen Hause kann nur eine sittliche, der Unterricht der Volksschule nur ein elementarer, auf die Ausbildung der Sprache und die Entwickelung der ersten für das praktische Leben nothwendigsten Begriffe gerichtet seyn. Der Staat aber als solcher, als Rechtsstaat weiß gar nicht was sittlich ist und das Sittengesetz fordert. Mithin ist es ein offenbarer Widerspruch, die Volkserziehung und den Volksunterricht, der immer auf sittlicher Basis ruhen und die sittliche Bildung bezwecken muß, dem Staate zu überantworten. Das Recht darauf kann ihm wenigstens nicht allein und ausschließlich zustehen; er muß es wenigstens mit der Kirche theilen. Denn alle Sittlichkeit wurzelt in der Religion und Religiosität, in der Gottesfurcht und dem aus ihr entspringenden Gehorsam gegen die Gebote Gottes, u. s. w. An sich gebührt daher der Kirche die Leitung der Volkserziehung wie des Volksunterrichts; und nur weil die sittlichen Ideen zum Begriff des Rechts, den der Staat zu vertreten und zu verwirklichen hat, in unmittelbarer Beziehung stehen, kann dem Staate eine Betheiligung an der Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, nicht verweigert werden.

Das sind die besten Gründe, welche man für den Anspruch der Kirche auf die Volkserziehung und den Volksunterricht zwar nicht vorgebracht hat, aber doch hätte vorbringen können. Gleichwohl sind sie durchweg unhaltbar. Denn zunächst ist es nicht richtig, daß die Erziehung des Kindes nichts zu schaffen habe mit dem Rechtsbegriff, der Entwickelung des Rechtsbewußtseyns und der Gründung und Festigung der rechtlichen Gesinnung, auf die es dem Staat vornehmlich ankommt. Der Gehorsam gegen die Gebote der Eltern und Lehrer, die Grundforderung aller Pädagogik, ist ja in der Wurzel identisch mit dem Gehorsam gegen die Gebote des Rechts und Gesetzes, weil der eine wie der andre in letzter Quelle aus dem Gefühl des Sollens, aus dem ethischen Grundprincipe der Pflicht entspringt, und nur wenn er darauf beruht, sittlicher Natur ist. Es ist nicht minder falsch, eine falsche Consequenz aus dem Begriffe des Rechtsstaats, daß der Staat, weil er nur das Recht zu vertreten hat und als Staat nichts von Sittlichkeit und sittlichen Geboten wisse, in das Gebiet der Sittlichkeit auf keine Weise eingreifen dürfe. Vielmehr gerade vom Begriff des Rechts aus ist, wie gezeigt, der Staat schlechthin verpflichtet, mit allen ihm zu Gebote

ſtehenden Mitteln die Sittlichkeit zu wahren und zu fördern. Nur um der ſittlichen Freiheit willen, weil ohne ſie die ſittliche That aufhört ſittlich zu ſeyn, darf der Staat die Gebote der Sittlichkeit nicht zu Geſetzen erheben, nicht in das Zwangs-gebiet des Rechts hinüberziehen. In jedem lebenskräftigen Volke waltet nicht nur ein mehr oder minder entwickeltes Rechtsbewußtſeyn, ſondern bekundet ſich auch das ſittliche Bewußtſeyn, je nach der Höhe ſeiner Entwickelung, in den herrſchenden Sitten, Gebräuchen und Gewohnheiten wie in allgemeinen inſtinktiv befolgten Normen des ſittlichen Urtheils, die in der öffentlichen Meinung zu Tage treten. An die aus dieſen Normen ſich ergebenden Begriffe und Principien hat der Staat zunächſt ſich zu halten. Und wo ſie, wie allerdings in den meiſten Fällen, ſchwankend, unklar und unſicher erſcheinen, da gewährt ihm ſein eigner Begriff, der Begriff des Rechtsſtaats, ein untrügliches Kriterium für die Unterſcheidung des Wahren und Falſchen. Dem Staate als ſolchem gelten mit Fug und Recht diejenigen ſittlichen Principien als die wahren und rechten, welche das Rechtsbewußtſeyn und die rechtliche Geſinnung, den Gehorſam und die Achtung vor dem Geſetze, die Vaterlandsliebe und den Patriotismus zu beleben, zu befeſtigen und zu ſtärken am meiſten geeignet ſind. Und glücklicher Weiſe wird jede gründliche, die Sittlichkeit in ihrem Keim und Kern erfaſſende Theorie der Ethik zu demſelben Ergebniß kommen, und die ſittlichen Begriffe und Grundſätze, welche jenes Kriterium als die rechten und wahren bezeichnet, in ihrer Berechtigung und Wahrheit beſtätigen.

Weit ſchwieriger iſt es, von der religiöſen Idee, vom Weſen und Begriffe Gottes aus, den ſittlichen Normativbegriffen, obwohl ihre letzten Wurzeln auf einen metaphyſiſchen Grund und Urſprung zurückweiſen, eine ebenſo ſichere Begründung zu geben. So lange Eine Religion und Eine Kirche unbeanſtandet den Glauben des Volks beherrſcht, wird von ſelbſt das ſittliche und religiöſe Bewußtſeyn in Eins zuſammenfallen, die Sittlichkeit von der Religion bedingt und beſtimmt ſeyn. Aber ſobald der Glaube wankt, die Kirche in verſchiedene Kirchen, Confeſſionen, Secten ſich ſpaltet, die Forderung der ſittlichen und religiöſen Freiheit im Rechtsbewußtſeyn des Volks erwacht, fällt die Herrſchaft der Kirche über die Sittlichkeit, die Macht des Prieſters über die Gewiſſen, unaufhaltſam in Trümmer. Von da ab iſt es nicht mehr die in ver-

schiedene Religionsgesellschaften (Confessionen, Secten) aufgelöste Kirche, sondern die subjective religiöse Ueberzeugung, welche die sittlichen Begriffe bestimmt und von ihnen bestimmt wird. Von da ab müssen die ethischen Ideen sich einen andern Halt, einen festeren Grund und Boden suchen, wenn sie nicht in der gleichen Zersplitterung, im gleichen Wanken und Schwanken, Zweifel und Zwiespalt ihre Geltung, die für das Bestehen des Staats schlechthin nothwendig ist, verlieren sollen. Der Staat kann sich nicht mehr von kirchlicher Seite vorschreiben lassen, was Recht und Sittlichkeit fordern; denn die Vorschriften würden sehr verschieden lauten. Und folglich kann und darf er auch nicht mehr irgend einer Kirche die Volkserziehung und den Volksunterricht überlassen: er muß dies ganze Gebiet für sich in Anspruch nehmen, eben um die Sittlichkeit fördern zu können und das Recht der Freiheit der Gewissen, mit der die Sittlichkeit steht und fällt, zu schützen.

In dieser Erörterung der Frage, ob dem Staate oder der Kirche die Leitung des Volksunterrichts gebühre, sind bereits die Momente angedeutet, welche bei der Regelung des allgemeinen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, und damit bei der Stellung der Aufgabe des Cultusministeriums in Betracht kommen.

Wie der Mensch überhaupt nur in der Gemeinschaft mit Andern zum Menschen wird, so bilden sich auch alle wesentlichen Elemente seiner Natur und daher auch seine religiösen wie sittlichen Ideen nur in dem Schooße der natürlichen, bürgerlichen, nationalen Gemeinschaft, in der er lebt. Wo auch immer die letzten Wurzeln der Religion liegen, ob ihr Inhalt und ihre Formen auf Wahrheit oder Täuschung beruhen mögen, — das Bestehen derselben seit den Urzeiten der Menschheit ist eine welthistorische Thatsache, die durch kein Räsonnement sich beseitigen läßt, so wenig wie die Religion selbst. Und ebenso steht es thatsächlich fest, daß kein Einzelner seine religiösen Ueberzeugungen rein und allein aus sich selbst schöpft, und sie weder aus der eignen Brust noch aus dem Herzen Andrer zu verdrängen oder durch andre beliebig zu ersetzen vermag. So lange die Individualität (die Subjectivität der Einzelnen als solcher) noch auf einer niedrigen Stufe der Entwickelung steht und daher nur erst einen geringen Grad der Selbständigkeit erreicht hat, oder, was dasselbe ist, so lange das Abhängigkeitsgefühl der Einzelnen gegenüber dem Ganzen und damit das

Gemeingefühl und Gemeinbewußtseyn überwiegt und die Individuen in enger Einigung zusammenhält, wird demgemäß die religiöse Idee ein Gemeingut des Volks seyn, einen nationalen Inhalt in nationaler Form bewahren. Sobald dagegen die Individualität, die Familien-, Geschlechts- und Stammeigenthümlichkeit eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht hat, zerfällt, wie die Geschichte überall zeigt, die Nationalreligion in eine Vielheit von religiösen Ueberzeugungen, Richtungen, Glaubensformen, die mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit einander gegenüber treten. Damit entstehen verschiedene Kirchen, Confessionen, Secten, indem eine größere oder geringere Anzahl von Individuen, Familien, Geschlechtern um Einen Differenzpunkt sich sammeln und zu gemeinsamem Gottesdienst sich verbinden. Denn wie alle Elemente der menschlichen Natur nur in und aus dem Schooße der Gemeinschaft sich entwickeln, so streben sie, trotz ihrer Individualisirung und Differenzirung, auch zur Gemeinschaft zurück. Der Staat kann und darf diesen Proceß der Individualisirung und Differenzirung nicht hindern. Er kann es nicht, weil er die im innersten Kern der Subjectivität liegende Quelle desselben nicht zu erreichen und zu verstopfen vermag; er darf es nicht, weil die Gewissensfreiheit und die von ihr unzertrennliche Glaubensfreiheit ein unverbrüchliches Grund- und Naturrecht ist. Der Personenstaat insbesondere — der ja erst auf der Höhe der Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit sich bildet und das Recht der persönlichen Freiheit in allen ihren Beziehungen zu wahren hat, in dem daher auch vorzugsweise die religiösen Differenzen zu Tage treten und ihr Recht verlangen werden, — würde seinem eignen Wesen widersprechen und an diesem Widerspruch zu Grunde gehen, wenn er nicht die Freiheit des religiösen Bekenntnisses zum allgemeinen, durch die Verfassung verbürgten Recht erhöbe.

Gleichwohl ist es dem Staate keineswegs gleichgültig, ob Religion und Religiosität im Volke herrschen und zu welcher Confession seine Bürger sich bekennen. Denn wie man auch Grund und Wesen der Religion fassen möge, ihrem allgemeinen, geschichtlich bezeugten Begriffe nach ist sie die bewußte Beziehung des Menschen, seines Lebens, seines Verhaltens, seines Wohls und Wehes auf das Daseyn einer höheren über ihn waltenden Macht (— gleichgültig ob diese gläubig angenommene Beziehung eine bloß subjective, ideelle Selbstbeziehung sey, oder ob ihr ein der gläubigen Annahme ent-

ſprechendes objectives, reelles Bezogenſeyn zu Grunde liege). Dieſe Beziehung, wie ſie auch immer beſtimmt werden möge, umſpannt nothwendig, klarer oder unklarer, enger oder weiter, auch das ſittliche Verhalten, die ſittlichen Motive und Zielpunkte des Menſchen, weil ſie den Erfolg ſeines Strebens, Wollens und Handelns von dem Wohlgefallen jenes höchſten Weſens abhängig macht und damit implicite den Begriff des Guten als des ihm Wohlgefälligen beſtimmt. Wo alſo die Religion von wahrhaft ethiſchen Ideen durchdrungen iſt, wird ſie der ſittlichen und rechtlichen Geſinnung zum feſten Halt dienen, ſie beleben und kräftigen. Der Staat thut daher nur recht und wohl, mit einer ſolchen Religion, wo er ſie findet, — und das unverfälſchte Chriſtenthum iſt eine ſolche Religion — ein enges Bündniß zu ſchließen und den Einfluß derſelben ſo viel wie möglich zu fördern. Aber der Religionen, der Kirchen und Confeſſionen ſind mehrere. Sie erheben nicht nur alle den Anſpruch auf die Wahrheit, auf das Rechte, Gute und Heilſame ihrer Lehre, ſondern bekämpfen einander und zeihen ſich gegenſeitig des Irrthums und der Sitten verderbenden Ketzerei. Getrieben von dem Eifer für das zeitliche und ewige Heil der Gläubigen, nebenbei auch wohl von Herrſchgier und Eigenſucht, miſchen ſie ſich gern in die weltlichen Angelegenheiten; ja ſie ſuchen wohl den Staat unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, Recht und Geſetz von ihrem Dogma aus zu dictiren, oder maßen ſich doch an, es in ihrem Sinne auszulegen, nach ihrem Bedünken zu verwerfen oder anzunehmen. Der Staat als ſolcher hat keine Mittel, den Streit über die religiöſe Wahrheit zu entſcheiden. Er muß daher die verſchiedenen Religionen, Kirchen und Confeſſionen nicht nur dulden, ſondern jede wider die Angriffe der andern kraft des gemeinen Rechts der Gewiſſensfreiheit ſchützen, jede Beeinträchtigung, Unterdrückung, Schmähung derſelben abwehren, und mithin auch jede kirchliche Gewaltthätigkeit, jede gewaltſame Ketzerbekehrung wie Ketzerverfolgung durch Inquiſition und Autos da fé, energiſch hintanhalten. Er *begünſtigt* im Grunde nur die Religion und Religioſität, wenn er allen Kirchen- und Glaubenszwang verbietet. Denn der Glaube läßt ſich nicht erzwingen, und die befohlene, belobte und belohnte Religioſität führt nothwendig zu Lüge und Heuchelei, und damit nicht nur zum Ruin der Sittlichkeit, ſondern auch der Religion. Andrerſeits aber *darf* der Staat keine Religion dulden, deren Satz-

ungen dem Begriffe des Rechts und dem im Volke waltenden sittlichen Bewußtseyn widersprechen, weil er damit seinem eignen Wesen widersprechen würde. Er darf keiner Kirche gestatten, in sein Gebiet hinüberzugreifen, die Gesetzgebung zu beeinflussen, dem bestehenden Rechte sich zu widersetzen, dem Gesetze den Gehorsam zu verweigern. Er muß sich über die religiösen Differenzen stellen und die verschiedenen Kirchen und Confessionen unter das gleiche, von ihm vertretene Recht beugen.

Sonach scheint es, als sey eine feste Definition des Verhältnisses von Staat und Kirche unmöglich. Der Staat kann von der Religion weder sich scheiden, noch mit ihr gemeinschaftliche Sache machen. Er kann sich ihr nicht gleichgültig gegenüberstellen und die Kirchen, Confessionen, Secten, Religionsgesellschaften beliebig schalten und walten lassen, weil das Gebiet des Rechts nicht durch bestimmte Gränzen von dem der Religion geschieden, sondern im Gegentheil durch die beiden gemeinsame Sphäre der Sittlichkeit verbunden ist. Er kann sich aber auch mit keiner Kirche identificiren, nicht bloß weil es thatsächlich verschiedene Religionen, Kirchen und Confessionen giebt, sondern weil die Verwirklichung und Herrschaft des Rechts die Bedingung des Bestehens wie der Entwickelung von Religion und Sittlichkeit ist, und somit er selbst als Staat eine selbständige Stellung einnimmt und behaupten muß, wenn er seine Aufgabe erfüllen soll.

Aus diesem Dilemma giebt es nur Einen Ausweg: der Staat hat mit der Religion und Religiosität sich zu verbinden, von den Kirchen und Confessionen sich zu scheiden, d. h. er hat das wahre Wesen der Religion mit allen Mitteln zu fördern, den verschiedenen Formen dagegen, in die es gefaßt erscheint, sich gleichgültig gegenüber zu stellen, für sie und wider sie nur das allgemeine Recht zur Geltung bringend. Das wahre Wesen der Religion, die Eine Wahrheit, die den verschiedenen Religionen, Kirchen und Confessionen, hier minder, dort mehr gebrochen, verwirrt, entstellt, zu Grunde liegt, vermag der Staat allerdings nicht zu erkennen, geschweige denn festzustellen. Aber er hat in sich selbst wiederum ein Kriterium, nach welchem er in Beziehung auf Religion die verschiedenen Religionen und Kirchen zu unterscheiden vermag, dasselbe Kriterium, das ihm zur Beurtheilung der verschiedenen Moraltheorieen und ihrer Principien dient. Diejenige Religion, Kirche, Confession wird ihm mit Recht als die relativ beste, der Wahrheit

am nächsten kommende gelten, deren Dogmen und Satzungen, deren Geist und Charakter, am meisten geeignet sind, die rechtliche Gesinnung der Bürger, den Gehorsam gegen das Gesetz, die Vaterlandsliebe und den Patriotismus, und damit die Kraft und Einheit des Staats zu fördern, zu festigen und zu stärken. Diese Religion wird er mit Recht — natürlich soweit es die Gleichheit vor dem Gesetz erlaubt — begünstigen, aus den befähigten Mitgliedern derselben wird er am liebsten seine Diener, Beamten und Würdenträger wählen; den Erfordernissen ihrer Existenz, ihres Cultus, ihrer Organisation seine Beihülfe nicht versagen. Aber auch wenn er ihr seine Unterstützung gewährt oder (wie der evangelischen Kirche Deutschlands, weil er ihr Eigenthum in seinen Besitz genommen) aus besondern Rechtsgründen zu gewähren verpflichtet ist, darf er ihre innere Selbständigkeit in Lehre, Cultus und Verfassung nicht antasten; denn damit würde er implicirte das unantastbare Recht der Gewissensfreiheit verletzen. —

Während die Religion — weil sie im Gefühle wurzelt, das leicht zum Affect sich steigert und zum Motiv des Thuns und Lassens wird, — in unmittelbarer Beziehung zum praktischen Leben, zu Recht und Sittlichkeit, und damit zum Staate steht, hat die Wissenschaft und die Kunst an sich, unmittelbar, nichts mit den praktischen Angelegenheiten, mit dem Staate und der Staatsführung zu schaffen. Denn die wissenschaftliche Forschung gilt der Wahrheit, die Kunst der Darstellung der Schönheit, der Wahrheit und Schönheit rein als solchen, als Ideen.

Die Wissenschaft kümmert sich daher nichts darum, ob ihre Ergebnisse praktisch nützlich oder schädlich seyn mögen. Sie ist auch nicht an die Nationalität gebunden; im Gegentheil sie strebt ihr Reich über alle Völker der Erde auszubreiten; sie sucht Gehülfen und erkennt sie an, wo sie sie findet. Denn eben damit, daß sie über die praktischen Interessen, über die subjectiven Elemente des Gefühls, des Affects, der Begierde ꝛc. sich erhebt und unter Zurückdrängung aller persönlichen Einflüsse rückhaltlose Hingebung an die Erkenntniß des Allgemeinen, Objectiven fordert, schwebt sie über dem Unterschiede der Individualitäten, der Völker und Racen. Sie überschreitet mithin den Staat und seine Gränzen, und schlingt um die wissenschaftlichen Forscher der verschiedenen Nationen ein

Band gemeinsamer Bestrebung und Thätigkeit, das bestehen bleibt, wie auch immer die einzelnen Staaten zu einander sich stellen mögen. Das Gebiet der Wissenschaft ist ein Reich der Geister, das aus lauter ebenbürtigen, schlechthin gleichberechtigten Bürgern besteht und in das jeder Forscher unmittelbare Aufnahme findet, weil es in ihm nicht auf Geburt, Besitz, Stellung, ja nicht einmal auf Persönlichkeit, Charakter, Gesinnung, sondern nur auf den Fleiß, den Eifer und die Befähigung für die gleiche allen gemeinsame Sache ankommt.

Die Kunst und ihre Werke, weil sie von den subjectiven Kräften des Gefühls und der Phantasie wesentlich bedingt sind, werden zwar stets ein persönliches und damit implicite ein nationales Gepräge tragen. Aber ihre Wirkung wird nicht davon abhängen, ob sie diese oder jene Persönlichkeit, diese oder jene Nationalität abspiegeln, sondern ob und wieweit sie, trotz des persönlichen und nationalen Gepräges, ihr gemeinsames Ziel, die adäquate Darstellung der Schönheit, erreicht haben. Ob Rafael ein Italiener, Dürer ein Deutscher, oder beide Franzosen gewesen und was sie persönlich nach Leben, Charakter und Gesinnung gegolten, ist dem kunstsinnigen Beschauer ihrer Werke vollkommen gleichgültig: er erfreut sich an ihnen, nicht weil sie von Rafael oder Dürer herrühren, sondern weil sie schön sind. Auch die Kunst steht daher nicht nur über den Interessen des praktischen Lebens, sondern auch über dem Unterschied der Persönlichkeiten und Nationalitäten. Auch sie durchbricht mithin die Gränzen des Staats und nimmt ein Gebiet ein, das nicht zwischen die verschiedenen Nationen (international) sich einschiebt, sondern über und durch sie sich hinzieht und sie durch unsichtbare Fäden mit einander verknüpft. —

Wissenschaft und Kunst, diese höchsten Blüthen des geistigen Lebens, haben zwar sonach das Gute, daß sie den Gegensatz und Widerstreit der Nationalitäten mildern, zu gegenseitiger friedlicher Anerkennung mahnen und die Individuen wie die Völker an die Eine gemeinsame Menschlichkeit und deren höchste Zielpunkte erinnern. Aber darum haben sie noch keinen Anspruch auf die Förderung und Unterstützung des Staats. Denn dem Staate kommt es nun einmal in erster Linie nicht auf wissenschaftliche und künstlerische Talente und deren Erfolge, sondern auf ehrliche, rechtlich gesinnte Bürger und deren praktisch patriotisches Verhalten an, das

keineswegs immer mit der künstlerischen und wissenschaftlichen Begabung Hand in Hand geht. Der Staat darf auch nicht übersehen, daß die wissenschaftliche Forschung da und dort zur kritisch skeptischen Auflösung der Begriffe von Recht und Sittlichkeit und damit zur Verwirrung des rechtlichen und sittlichen Bewußtseyns, die Kunst zur Verweichlichung der Sitten, zur Aufreizung der sinnlichen Triebe und Gelüste gedient hat. Die Förderung von Wissenschaft und Kunst kann daher vom Staate nur gefordert werden, wenn sich darthun läßt, daß die Wahrheit wie die Schönheit an sich *ethische* Ideen sind, und daß daher, wo Wissenschaft und Kunst der ethischen Erhebung des Geistes feindlich entgegenwirken, dieser Widerspruch nicht aus ihnen selbst quillt, sondern nur die Folge des Verfalls von Recht und Sittlichkeit ist. Erst *nachdem* dies dargethan ist, kann sonach von einer Verpflichtung des Staats zur Förderung von Wissenschaft und Kunst die Rede seyn. Und daraus folgt weiter: nur *weil* die Wahrheit und Schönheit *ethische* Ideen sind, haben Wissenschaft und Kunst ein Recht auf *Freiheit*, dasselbe Recht, das der ethischen Sphäre des Lebens allgemein zusteht, und das hier nicht nur die freie Forschung und Production, sondern auch die freie Mittheilung und Veröffentlichung ihrer Werke in sich schließt. Wie es ohne Freiheit des Wollens und Handelns keine Sittlichkeit giebt, so giebt es ohne Freiheit der Forschung und der Communication keine Wissenschaft. Denn so gewiß die Wahrheit eine ethische Idee ist, so gewiß kann sie nur errungen werden durch freie Hingebung des Geistes an sie und ihre Auffindung. Und so gewiß sie nicht wie ein todter Schatz an diesem oder jenem Punkte vergraben, sondern im innern Wesen, Grund und Zweck der Totalität der Dinge liegt, so gewiß kann das Ziel nur durch die gemeinsame Thätigkeit der wissenschaftlichen Forscher aller Länder und Zeiten und somit nur durch den freien gegenwärtigen Austausch ihrer Resultate erreicht werden. — Das Gleiche gilt von der Kunst. Es ist die freie, an der Idee der Schönheit sich entzündende Begeisterung des Künstlers, die das Kunstwerk schafft. Sie kann nicht commandirt, an Vorschriften gebunden, von Bedingungen abhängig gemacht werden: Inhalt wie Form der künstlerischen Production muß vollkommen frei gelassen seyn, wenn die Kunst als solche in ihrem Unterschiede von handwerksmäßiger Nach- und Abbildung möglich seyn soll. Und ebenso nothwendig muß ihr die

Veröffentlichung, Vervielfältigung, Aufführung und Ausstellung ihrer Werke gestattet seyn, wenn sie das Interesse des Volks für sich gewinnen und ihre sittigende, erhebende, den Sinn für das Wahre und Gute belebende Wirkung üben soll.

Damit aber droht ein neuer Conflict zwischen den Aufgaben und Zielen, Pflichten und Rechten des Staats. Hat der Staat die Pflicht, Wissenschaft und Kunst nach Kräften zu fördern, so hat er auch die Pflicht, das ihnen zustehende Recht freier Bethätigung nicht nur zu respectiren, sondern auch — z. B. wider Angriffe seitens der Kirche — zu schützen. Aber der Staat ist ebenso entschieden verpflichtet, Recht und Sittlichkeit vor den zerstörenden Wirkungen des Mißbrauchs dieser Freiheit zu wahren, — eine Pflicht, die um so dringender wird, je mehr die Civilisation sich verbreitet, das Interesse für Wissenschaft und Kunst sich erhöht, und die Mittel sich mehren, wissenschaftlichen und künstlerischen Producten in allen Schichten des Volkes Eingang zu schaffen. Principiell (theoretisch) zwar löst sich der Conflict in sehr einfacher Weise. Da der Staat die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und künstlerischen Production nur darum anzuerkennen hat, weil Wahrheit und Schönheit ethische Ideen sind, so fällt das Recht auf diese Anerkennung hinweg, sobald der Grund derselben und damit die Verpflichtung des Staats hinwegfällt. Und mithin verliert jeder Forscher, Dichter und Künstler, welcher ausdrücklich und unmittelbar oder indirect und mittelbar (durch den unsittlichen Gehalt und die Recht und Sittlichkeit untergrabende Tendenz seiner Werke) erklärt, daß ihm Wahrheit und Schönheit keine ethischen Ideen sind, eo ipso das Recht der freien Lehre und Production, das der Wissenschaft und Kunst nur um ihrer ethischen Position willen zusteht. Ein solcher Schriftsteller oder Künstler, auch wenn seine Werke die Form wissenschaftlicher und künstlerischer Darstellung äußerlich an sich tragen oder nachzuahmen suchen, ist in Wahrheit kein wissenschaftlicher Forscher, kein Künstler. Ihm gegenüber ist mithin der Staat verpflichtet, Recht und Sittlichkeit in Schutz zu nehmen und den sie angreifenden Werken die freie Mittheilung, Veröffentlichung und Vervielfältigung zu wehren.

Allein so unzweifelhaft dieses Verdict ist, so schwierig, zweifelhaft und streitig ist seine Aus- und Durchführung. Zwar wird nur der revolutionäre Unverstand in Zeiten politischer und socialer Aufre-

gung leugnen, daß öffentliche Angriffe durch Wort und Schrift gegen das bestehende Recht und Gesetz, sobald sie auf den Umsturz desselben und damit des Staats selbst abzielen, nicht nur gesetzlich zu verbieten, sondern auch polizeilich zu hindern sind. Jeder rechtlich gesinnte Bürger wird einräumen, daß gegen solche Angriffe polizeiliche Präventiv-Maßregeln anzuordnen sind. Denn es ist, wie gezeigt, die unbestreitbare Pflicht des Staats, die er durch die Polizeigewalt ausüben läßt, die Ausführung von Verbrechen und Vergehen, so weit er es vermag, zu verhüten. Und außerdem leuchtet ein, daß hier der Schaden und die aus ihm entspringende Gefahr für den Staat durch die nachhinkende Bestrafung des Thäters nicht beseitigt werden kann. Man hat daher ziemlich allgemein nicht nur alle öffentlichen discutirenden Versammlungen unter polizeiliche Aufsicht gestellt, sondern auch alle periodisch erscheinenden Schriften (Zeitungen, Journale 2c.), welche mit der Erörterung der Rechts- und Staatsangelegenheiten sich beschäftigen, der polizeilichen Censur unterworfen und ihre Veröffentlichung von polizeilicher Erlaubniß abhängig gemacht. Allein keine Staatsverfassung, keine Gesetzgebung, keine Regierung ist absolut vollkommen; jede bedarf der weiteren Entwickelung, der Reform, der besseren Handhabung. Nicht nur die Rechtswissenschaft, sondern die Idee des Rechts, der Begriff des Staats selbst fordert mithin zur Kritik der bestehenden Gesetze und Rechtszustände, der Verordnungen und Maaßregeln der Regierung auf. Die Kritik *darf* daher vom Staate nicht gehemmt und unterdrückt werden. Aber Kritik und Angriff, Tadel der bestehenden Staatsinstitutionen und Anreizung zum Umsturz derselben liegen so nahe an einander und gehen so leicht in einander über, daß die Gränzregulirung zwischen ihnen ebenso schwierig wie unsicher ist. Hier also wird es weniger darauf ankommen, die betreffenden Gesetze so präcis wie möglich zu fassen, — denn die beste Fassung wird die schlechte Vollziehung derselben nicht zu hindern vermögen, — als vielmehr, die rechten Polizei-*Beamten* zu finden, welche durch Urtheil und Gesinnung befähigt und gewillt sind, mit gleicher Strenge das Recht der Staatsgewalt wie die berechtigte Freiheit der Kritik zu wahren. Es versteht sich zwar von selbst, daß jedes polizeiliche Verbot, jede polizeiliche Beschlagnahme 2c. erst Gültigkeit gewinnt, nachdem der *Richter* (oder, was dasselbe ist, der Staatsanwalt als der gesetzlich bestellte, das *allgemeine Recht*

vertretende Ankläger) sie bestätigt hat, und also sofort wieder aufzuheben ist, wenn die Bestätigung versagt wird. Aber der unfähige, nachlässige, gesinnungs- und gewissenlose Polizeibeamte wird, hier durch ungerechtfertigtes Einschreiten, dort durch ebenso ungerechtfertigtes Gehenlassen, unberechenbaren Schaden anstiften, den, wie bemerkt, kein richterlicher Urtheilsspruch, keine Bestrafung ungeschehen machen kann. Denn die staatliche (bürcaukratische) Willkür erschüttert eben so tief die Fundamente des Staats wie der revolutionäre Unverstand der Massen und die verbrecherische, Grundstürzende Agitation gewissenloser Demagogen. — Hier auf den unfixirbaren Gränzmarken zwischen der Staatsgewalt und der bürgerlichen Freiheit, wo die Conflicte der Rechte und Pflichten hüben und drüben nicht zu vermeiden sind, zeigt sich wiederum zur Evidenz, daß nur das klare, feste, im Geiste des Volks wurzelnde Rechtsbewußtseyn den Staat vor schweren Störungen der bürgerlichen Ordnung zu sichern vermag.

Noch schwerer sind solche Conflicte zu umgehen auf dem an das Rechtsgebiet unmittelbar angränzenden Gebiete der Sittlichkeit. Hier scheint der Conflict im Principe selbst zu liegen, in der widersprechenden Forderung, daß der Staat die Sittlichkeit zu schützen und zu fördern habe, aber die sittliche Freiheit nicht verletzen dürfe, daß er die Unsittlichkeit zu bekämpfen habe, aber ohne die Freiheit, in der sie ihren Ursprung hat, anzutasten, — d. h. die Wirkung aufheben, aber ihre Ursache stehen lassen. Dieser Widerspruch indeß ist, wie schon angedeutet, nur Schein. Denn dem Begriffe des Staats wie der Sittlichkeit gemäß kann der Schutz, den ihr der Staat zu leisten hat, nur darin bestehen, daß er die öffentliche, durch Wort und That sie störende, verletzende, angreifende Unsittlichkeit abwehrt. Aber auch die so präcisirte Aufgabe unterliegt in der Ausführung großen Schwierigkeiten. Denn darnach ist es die Pflicht des Staats, nicht nur alle in die Oeffentlichkeit tretenden unsittlichen Handlungen, sondern auch alle die Sittlichkeit gefährdenden Schriften, Dichtungen, Darstellungen ꝛc. zu verhindern, ihre Veröffentlichung zu verbieten, und sie, wo sie dennoch hervortreten, zu confisciren. Aber damit maßt sich der Staat die Entscheidung über Sittlich und Unsittlich an, eine Frage, die er von seinem Standpunkt nicht entscheiden kann, und zu deren legislativer Beantwortung auch kein Parlament, kein Repräsentantenhaus, keine Pairskammer berufen ist noch be-

rufen werden kann. Zwar hat er an der öffentlichen Meinung, an der herrschenden Sitte, an dem allgemeinen, wenn auch unklaren sittlichen Bewußtseyn des Volks einen Halt- und Stützpunkt, an der das Recht und die Rechtlichkeit fördernden Kraft der durch die That bestätigten sittlichen Principien ein Kriterium ihrer Gültigkeit. Aber es giebt Zeiten, in denen das öffentliche Gewissen, sey es infolge einzelner Ereignisse oder des allgemeinen historischen Verlaufs der nationalen Entwickelung, schwankend und unsicher wird, in denen maßlose Genußsucht, Frivolität und Libertinage das sittliche Gefühl abstumpfen, der altväterischen Sittengesetze spotten, und eine völlig unbeschränkte Licenz des moralischen Verhaltens in Anspruch nehmen. In solchen Zeiten gerade ist der energische Schutz der öffentlichen Sittlichkeit um so nothwendiger, je nachlässiger das Volk selbst ihn übt, je mehr es an skeptischen, destructiven, leichtfertigen, frivolen, schlüpfrigen Schriften und Darstellungen Gefallen findet.

Eben damit aber werden, wie die gegenwärtige Zeit es thatsächlich bezeugt, Conflicte zwischen der Staatsgewalt und der beanspruchten sittlichen Freiheit entstehen. Man wird dem Staate das Recht bestreiten, Moralcensur zu üben und angeblich destructive Schriften, unsittliche Romane, Schauspiele, Kunstwerke zu verbieten. Andrerseits wird der Staat, jenes Haltpunkts beraubt, leicht die Gränzen seines Rechts überschreiten, und das Verfahren der von ihm bestellten Wächter der öffentlichen Sittlichkeit wird an Willkür und Urtheilsschwäche leiden. Dennoch *muß* er einschreiten; und es ist eine folgenschwere Kurzsichtigkeit und pflichtwidrige Vernachlässigung des modernen Staats, nur das *politische* Verhalten der Bürger, ihre *politische* Stellung gegenüber der Verfassung und Regierung, einer strengen Controle zu unterwerfen, nach den *sittlichen* Zuständen des Volks dagegen wenig oder nichts zu fragen, das *sittliche* Gebiet den Angriffen eines alles menschliche Ethos leugnenden, theoretischen und praktischen Materialismus, den verwüstenden Wirkungen unsittlicher Romane und Erzählungen, frivoler Schauspiele und Schaustellungen gleichgültig preiszugeben. Er *muß* dagegen einschreiten, aber um es wirksam zu können, freilich auch alle Sorgfalt und Urtheilskraft aufbieten, um Beamte zu finden, welche der schwierigen Aufgabe gewachsen sind. Den Unterschied der wahren Kunst und Wissenschaft von jener Scheinkunst und

Trugwissenschaft, welche die äußerlich wissenschaftliche und künstlerische Form nur als Deckmantel haltloser Einfälle und verkehrter Meinungen, frivoler Gelüste, selbstsüchtiger, geld- und beifallgieriger Zwecke mißbraucht, zu erkennen, die Gränze zwischen der berechtigten moralischen Freiheit und der unberechtigten Licenz (Corruption) zu ziehen, kann nicht dem ersten besten Polizeidirector überlassen werden. Nur Commissionen hervorragender, durch Charakter und Urtheil bewährter Männer der Wissenschaft und Kunst werden der Aufgabe Genüge thun. Es mögen die älteren Gelehrten, Dichter und Künstler, welche zu selbständiger Production nicht mehr die Kraft besitzen oder ihr entsagt haben, dazu berufen werden. Sie mögen zu literarisch-artistischen Tribunalen zusammentreten, solche Tribunale überall wo es das Bedürfniß fordert, errichtet werden mit der gesetzlichen Verordnung, daß ihnen bei Strafe der Confiscation alle Druckschriften, Schauspiele, Kunstwerke (Kupferstiche, Holzschnitte, Lithographien ꝛc.) vor ihrer Veröffentlichung vorgelegt werden müssen. Sie mögen in kürzester Frist ihr Urtheil abzugeben haben, von welchem dem Betheiligten die Appellation an eine obere, in gleicher Weise und gleichem Sinne gebildete Centralbehörde freistehen müßte. Die Ernennung ihrer Mitglieder möge von Jahr zu Jahr zu erneuern seyn, damit kein Zunft- und Cliquengeist sich bilde und Unfähige, Nachlässige ꝛc. stets ohne Aufsehen entfernt werden können. Vor Allem aber, ihr Urtheil dürfe nicht auf das politische Gebiet hinüberschweifen, sondern müsse streng auf die ethische Sphäre, auf die Frage der Gefährdung von Recht- und Sittlichkeit sich beschränken.

Das wäre allerdings die Wiedereinführung der Censur, aber einer Censur so ganz andren Sinnes und Zweckes, als zu welchem die politische Censur in den Zeiten der staatlichen Bevormundung diente, daß jeder rechtschaffene, ehrbare, patriotische Bürger sie billigen würde. —

Nach diesen Erörterungen versteht es sich von selbst, daß der Staat als öffentliche Lehrer der Kunst und Wissenschaft nur solche Männer zu bestellen und zu dulden hat, zu welchen er volles Vertrauen in ihre rechtliche und sittliche Gesinnung hegen darf. Täuschen sie dieses Vertrauen, überschreiten sie in Lehre und Schrift jene Schranken, welche Jedem die Rücksicht auf die öffentliche Sittlichkeit auferlegt, so hat sie der Staat ihres Amts zu

entbinden; aber wo es nur um die sittliche Frage sich handelt, muß es ihnen gestattet seyn, von dem Urtheil der Staatsbehörde an jenes literarisch-artistische Obertribunal zu appelliren; nur dessen Ausspruche haben unweigerlich Kläger wie Beklagte sich zu unterwerfen. —

Diese Dinge zu ordnen, die Interessen der Kunst und Wissenschaft nach Kräften zu fördern, Universitäten, Akademieen, Bibliotheken, Kunstsammlungen, Nationaltheater, zu gründen und gebührend auszustatten, die Directoren, Lehrer, Unterbeamten an denselben zu bestellen und ihre Amtsthätigkeit zu überwachen, — ist die Aufgabe des Ministeriums für Wissenschaft und Kunst, das in großen Staaten eine eigne, freie Stellung einzunehmen hat und nur in kleinen Staaten aus äußerlich praktischen Gründen mit dem Cultus- und Unterrichtsministerium verbunden werden mag. —

Da Kunst und Wissenschaft in der Sphäre der ethischen Ideen sich bewegen, und daher, wie bemerkt, weder an den Unterschied der Nationalitäten noch an die Staatsgränzen und Völkerscheiden gebunden sind, so ist die Förderung ihrer Interessen die gleiche gemeinsame Aufgabe aller Staaten, ihre Werke und Ergebnisse sind Gemeingut aller Völker, weil die ganze Menschheit der gleichen Verpflichtung gegen die Gebote der Wahrheit, Güte und Schönheit unterthan ist. Sie bilden daher ein zwar unsichtbares, aber unzerreißbares, weil in der menschlichen Natur gegründetes Bindemittel der Staaten und Völker. Aber auch die Religion mit ihrer Idee des Einen Gottes aller Menschen verfolgt eine universelle Tendenz, durchbricht die Schranken der Nationalität und Staatseinheit, und sammelt ihre Gläubigen in allen Ländern und Völkern unter ihre Fahnen. Nicht minder endlich bringen die rein praktischen Interessen des Handels und der Industrie die verschiedenen Nationen in enge Beziehung zu einander. Kein Volk vermag, weder in geistiger noch leiblicher Beziehung, schlechthin sich selbst zu genügen; je höher die Cultur steigt, desto mehr bedürfen die Völker einander, jedes des andern zur Lösung seiner Aufgabe als Glied des großen Ganzen der Einen Menschheit wie als Staffel des großen Entwickelungsprocesses des menschlichen Geistes, der die Weltgeschichte heißt.

Von selbst, kraft innerer unabweislicher Nothwendigkeit treten

daher die verschiedenen Staaten, je näher sie räumlich aneinander liegen, in desto engere Beziehungen zu einander. Jedes Verhältniß des Menschen zum Menschen bedarf aber einer bestimmten Regelung nach gewissen anerkannten Normen, wenn es nicht in der Geburt erstickt, in der Anknüpfung aufgelöst werden soll. Die wichtige Aufgabe dieser Regelung der Beziehungen des Staats zu andern Staaten hat, wie schon bemerkt, das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten zu lösen.

Die Lösung derselben kann indeß nicht dem freien Ermessen der Regierung überlassen bleiben; sie kann und darf nur auf der Basis der Souveränetät des Staats erfolgen, d. h. der unverrückbare Gesichts- und Zielpunkt der Regelung der auswärtigen Angelegenheiten ist die Wahrung der Freiheit und Selbständigkeit des Staats. Jeder Act der Regierung, der sie gefährdet, ist Hochverrath, weil ein Verbrechen wider das erste fundamentale Volks- und Staatsrecht.

Aber um dies Fundament des Volks- und Staatslebens gegen jede Beeinträchtigung zu sichern, bedarf es einer Macht, die stark genug und stets bereit sey, jeden Angriff auf dieses höchste Gut der Nation siegreich zurückzuweisen. Ein schlagfertiges Heer aufzustellen, so vollkommen wie möglich auszurüsten und in größtmöglicher Kriegstüchtigkeit zu erhalten, ist mithin die Pflicht jeder Regierung. Die wichtige Aufgabe fordert, wie gezeigt, zu ihrer vollkommenen Durchführung ein besonderes Ministerium. In allen Staaten, deren Souveränetät von den andern nicht bloß geduldet wird, sondern fähig ist sich selbst zu vertheidigen und zu behaupten, besteht und bestand daher, wenn auch unter verschiedenen Namen und in verschiedener Form, ein Kriegsministerium, dessen Obliegenheiten durch die obenbezeichnete, von ihm zu lösende Aufgabe bestimmt sind.

Das Kriegsministerium tritt daher neben das Ministerium der äußeren Angelegenheiten und steht zu ihm in einem zwar nicht äußerlichen, wohl aber innerlichen Abhängigkeitsverhältniß. Denn die Bestimmung des Heers ist nur, die Kriege des Staats gegen fremde Völker und Staaten zu führen. Zur Aufrechthaltung der inneren Ordnung, der Herrschaft von Recht und Gesetz unter den eignen Bürgern genügt, in jedem wohlverwalteten Staate wenigstens, eine verhältnißmäßig starke, gut organisirte Polizeimann-

schaft, welche im Nothfall temporär durch eine angemessene ihr beigeordnete Anzahl rüstiger Bürger („Constables") verstärkt werden kann. Es ist ein sicheres Zeichen inneren Verfalls oder schlimmer Mißregierung, wenn der Staat mit Kriegsmacht gegen seine eignen Bürger zu Felde ziehen muß.

Die Souveränetät des Staats wider jeden An- und Eingriff zu vertheidigen ist, wie sich von selbst versteht, die Pflicht *jedes* waffenfähigen Bürgers. Nur die *allgemeine* Wehrpflicht entspricht dem Begriffe des Rechts und ist, wie die Geschichte zur Evidenz beweist, zugleich das wirksamste, kraftvollste Mittel, den großen Zweck zu erreichen. Ein Volk, dessen Bürger im Waffendienst geübt und von Patriotismus und Freiheitsliebe beseelt sind, ist unbesiegbar, und kann, selbst wenn es der Uebermacht erläge, nie in dauernde Knechtschaft gerathen.

Aber nur die allgemeine *Wehrpflicht* ist eine Rechtsverbindlichkeit, der sich kein Bürger entziehen *darf*. Denn so gewiß es ein Recht giebt, das mit unauslöschlichen Zügen in der Brust des Mannes geschrieben steht und daher trotz aller Trübung und Verfälschung seine Geltung behauptet, so gewiß ist jeder *Angriffs*krieg gegen die Freiheit und Selbständigkeit eines Volks ein Unrecht, ein Verbrechen, das, so oft es auch verübt und mit Erfolg gekrönt worden, ein Verbrechen bleibt und ganz so schwer wiegt wie die Freiheitsberaubung eines einzelnen Bürgers. Man wendet ein: für den souveränen Staat und somit für das Verhältniß souveräner Staaten untereinander gebe es kein Recht und kein Unrecht; denn die Souveränetät schließe allen Zwang aus, der souveräne Staat dürfe keinen Zwang über sich anerkennen noch dulden; und wo der Zwang aufhöre, da höre das Recht und somit auch das Unrecht auf: nur das erzwingbare Recht sey Recht. — Eine offenbar falsche Folgerung aus einer richtigen Prämisse. Die Souveränetät des Staats duldet allerdings keinen äußern Zwang; die Erzwingbarkeit des Rechts hört mithin zwischen souveränen Staaten allerdings auf. Aber damit hört keineswegs das Recht selbst auf. Das Recht ist — wie nicht oft genug wiederholt werden kann — nicht an die Erzwingbarkeit gebunden, sondern umgekehrt, die Erzwingbarkeit an das Recht: nur das *Recht* ist erzwingbar, d. h. nichts Andres als *nur* das Recht hat die *Befugniß*, Zwang zu üben. Und mithin fällt das Recht selbst keineswegs

hinweg, wo ihm die äußere Macht fehlt, dieſe Befugniß geltend zu machen, — ſo wenig wie mein Eigenthumsrecht hinwegfällt, wenn mir die Sache geſtohlen wird und ich daher die mir zuſtehende Macht über ſie nicht auszuüben im Stande bin. Das Recht, wenn auch äußerlich gebunden, behält ſeine innere Kraft und Geltung, die, eben weil ſie eine innere iſt, keine äußere Stellung, keine Macht der Verhältniſſe, keine Gewalt ihm rauben kann. Und es übt dieſe innere Macht auch thatſächlich aus: in ſtiller, unbemerkbarer Arbeit untergräbt es die Erfolge jeder Gewaltthätigkeit, bis der darauf gegründete Bau zuſammenſtürzt. Alle Eroberungskriege — und jeder Angriffskrieg iſt nur ein Eroberungskrieg — haben daher, wie die Geſchichte zeigt, nur zum Verfall und Untergang des ſiegreichen Staats geführt, um ſo ſchleuniger und verderbenvoller, je größer die Eroberungen waren. Verlaſſen wir die Sphäre des Rechts, ſo kann von der Souveränetät, auf die man ſich beruft, nicht mehr die Rede ſeyn. Denn die Souveränetät iſt ſelbſt nur ein Recht jedes Staats, ſie könnte und dürfte nicht beſtehen, wenn ſie nicht im Recht ihren Beſtand hätte; und mithin iſt es eine augenfällige Verletzung und Verleugnung des eignen Rechts, wenn ein Staat das Souveränetätsrecht des andern leugnet und verletzt. — Nur alſo der Vertheidigungskrieg hat das Recht auf ſeiner Seite, iſt rechtlich nicht nur zuläſſig, ſondern vom Recht geboten um das Recht zu ſchützen, — ein ebenſo unzweifelhaftes Recht wie das Recht der Nothwehr. Und mithin iſt die Kriegsmacht des Staats nur die verkörperte Nothwehr: nur auf dem Recht der Nothwehr ruht das Recht des Staats, den Waffendienſt ſeiner Bürger zu fordern. —

Trotz der überwältigenden Evidenz dieſer Sätze hat bisher noch immer der Krieg gewaltet und ſeine Entſcheidung als die ultima ratio regum gegolten, — ein trauriger Beweis, wie niedrig noch immer die Kraft und Klarheit des allgemeinen Rechtsbewußtſeyns ſteht, wie leicht es noch immer von der Gier nach Macht, Herrſchaft, Beſitz, von der blinden Leidenſchaft und zügelloſen Selbſtſucht beſiegt wird, — aber eine Thatſache, der jeder Staat Rechnung tragen muß. Iſt der Krieg einmal gegeben, ſo reproducirt er den Krieg. Der Stolz und Uebermuth auf Seiten des Siegers, das Gefühl des erlittenen Unrechts auf Seiten des Beſiegten, der Trieb der Rache, das Beſtreben die befleckte Waffen-

ehre wieder rein zu waschen, erzeugen Haß und Verachtung der Völker wider einander und provociren bei günstiger Gelegenheit von Neuem den Krieg. Je tiefer solche Feindschaften historisch Wurzel geschlagen, je größer die Zahl der Staaten von ungefähr gleicher Macht und gleichen Interessen, die unmittelbar sich berühren und um so leichter in Widerstreit gerathen, je weniger demgemäß der einzelne Staat sich isoliren und dem zwischen andern ausgebrochenen Kampfe gleichgültig zusehen kann, desto größer ist für jeden die beständige Gefahr, in Streitigkeiten und, wenn auch wider Willen, in Krieg verwickelt zu werden. Daher die Nothwendigkeit der „stehenden" Heere, die, je höher jene Gefahr steigt, desto mehr verstärkt werden müssen und desto mehr zur drückenden, Wohlstand, Cultur und Civilisation hemmenden Last werden. Dennoch ist die Last unweigerlich zu tragen, so lange die Gefahr besteht; sie abschütteln wollen, wäre nur ein Zeichen gesunkenen Patriotismus und damit des beginnenden Verfalls des Staats. Die Regierung ist mithin durchaus berechtigt, die Mittel zur Erhaltung des stehenden Heers in kriegstüchtigem Zustand zu fordern, die Volksvertretung verpflichtet, sie zu gewähren. Allein der Patriotismus läßt sich nicht commandiren; und wenn daher dennoch die Volksvertretung kraft ihres constitutionellen Rechts der Steuerbewilligung die geforderten Mittel versagt oder verkürzt, so hat die Regierung sich zu bescheiden. Denn der innere Conflict der Staatsgewalten, der drohende Bürgerkrieg ist für den Bestand des Staats gefährlicher als jeder äußere Kampf, der in einem noch einigermaßen lebensfähigen Volke den gesunkenen Patriotismus wecken und heben wird. —

Ein „stehendes" Heer fordert eine straffere Organisation, eine härtere Disciplin, ein strengeres und kürzeres Strafverfahren gegen alle militärischen Vergehen und Verbrechen, als eine sogenannte Miliz, d. h. als die nur zu militärischen Uebungen zeitweise zusammentretende und nur im Kriegsfall beisammenbleibende Bürgerschaft. Ein besondres Militär-Strafgesetz und -Strafrecht, das im Kriege zum sogenannten Standrecht, d. h. zu einem summarischen, das Verbrechen auf der Stelle aburtelnden Proceß- und Executiv-Verfahren sich zuspitzt, ist daher ein unabweisliches Bedürfniß. Das Gesetz kann und darf natürlich nur auf gesetzlichem Wege von den allgemeinen gesetzgebenden Gewalten des Staats erlassen

werden. Aber da es militärische Vergehen und Verbrechen betrifft, bei denen stets die militärische Disciplin mittel- oder unmittelbar in Frage kommt, so wird es zweckmäßig seyn, das Gericht, das ihm gemäß Recht zu sprechen hat, nicht bloß aus Richtern von Profession, sondern auch aus höheren Officieren zusammenzusetzen: das besondre Militär-Strafgesetz fordert consequenter Weise ein besondres Militär-Strafgericht. Aber eben weil es ein Militär-Strafgericht und -Gesetz ist und mithin nur für Militär-Personen in militärischen Dingen gilt, ist es eine widerrechtliche Ausdehnung seiner Competenz, wenn es auch Angelegenheiten, bei denen civilrechtliche Fragen sich einmischen oder Civilpersonen betheiligt sind, vor sein Forum zieht. Es versteht sich daher von selbst, daß in allen bürgerlichen Rechtshändeln alle Militärpersonen ohne Ausnahme vor demselben Civilgerichte Recht zu nehmen haben, unter welches die Bürger gestellt sind. Aber auch die so häufig vorkommenden Streitigkeiten criminalrechtlichen Charakters, Injurien, Schlägereien ꝛc. zwischen Militär- und Civilpersonen gehören nicht vor das Militär-Strafgericht. Es ist vielmehr eine offenbare Verletzung des großen Princips der Gleichheit vor dem Gesetze, den Bürger einem Ausnahmegericht zu unterwerfen, das nicht aus Gründen des Rechts, sondern der bloßen Zweckmäßigkeit für besondre Verhältnisse und Personen eingesetzt ist. (Wo es in Fällen der gedachten Art zugleich um Vergehen der betheiligten Militärpersonen gegen die militärische Disciplin sich handelt, hängt es natürlich vom Militär-Strafgericht ab, sie noch seiner Cognition zu unterziehen und der Criminalstrafe die Disciplinarstrafe hinzuzufügen.) —

Da jeder Krieg, auch der gerechteste Vertheidigungskrieg, ein Unglück ist, auf einem Unrecht beruht, und mithin so bald wie möglich durch Herstellung eines dauerhaften Friedens aus der Welt zu schaffen ist, so ist es die wichtigste Aufgabe des Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten, zunächst jeden Anlaß zu internationalen Streitigkeiten so weit wie möglich, d. h. so weit das streng zu wahrende Recht der nationalen Souveränetät und der nationalen Ehre es gestattet, zu beseitigen; erscheint aber der Krieg unvermeidlich, die Dinge so zu wenden und den Staat so zu stellen, daß nicht nur das Recht, sondern auch die Sympathieen und Interessen der andern Staaten auf seine Seite zu stehen kommen.

Die Aufgabe ist die schwierigste von den schwierigen Aufgaben einer rechten und guten Staatsregierung. Denn der Natur der Sache nach sind die Anlässe zu internationalen Conflicten ebenso zahlreich, wie die rechtlichen Fragen und Bedenken in Betreff der Schlichtung derselben (den guten Willen von beiden Seiten vorausgesetzt) zweifelhaft und verwickelt.

Die Streitigkeiten entstehen zu Wasser und zu Lande. Seit den ersten Anfängen des Seeverkehrs der Völker ist gestritten worden, ob und wie weit das Meer unter der Botmäßigkeit oder dem Eigenthumsrecht eines einzelnen Staats stehe oder gestellt werden dürfe. Noch ist die Frage, die ebenso sehr eine Frage des Rechts wie der Macht ist, nicht entschieden. Es sind nur allgemeine, vom sogenannten Völkerrecht geforderte Grundsätze aufgestellt und von den meisten Staaten stillschweigend anerkannt worden; aber das sogenannte Völkerrecht ist selbst noch eine Frage, und die aufgestellten Grundsätze sind halt- und werthlos, so lange die Geltung derselben von dem Belieben jenes einzelnen Staats abhängt. Ganz ebenso verhält es sich in Betreff des Streitpunkts, ob und wieweit im Kriege die neutrale Flagge das Schiff und die Güter, die es trägt, von dem Kriegsrecht der Durchsuchung und Beschlagnahme schütze, oder was dasselbe ist, ob und wieweit der Handel und Verkehr der neutralen Staaten mit den Krieg führenden Mächten Anspruch auf ungestörte Fortdauer habe. Wäre die Entscheidung der Frage auch rechtlich unzweifelhaft, — sie ist halt- und werthlos, so lange ihr jeder Staat seine Anerkennung versagen kann. —

Aber auch in den Zeiten allgemeinen internationalen Friedens erheben sich Streitfragen des Rechts, die ebenso schwer zu umgehen als zu entscheiden sind. Der Handels- und Gewerbeverkehr unter den Völkern bringt es mit sich, daß zwischen den Bürgern verschiedener Staaten die verschiedenartigsten Verträge über Leistungen, Lieferungen, bewegliches und unbewegliches Eigenthum ꝛc. geschlossen werden. Weichen die Gesetze der in Betracht kommenden Staaten über die Bedingungen der Gültigkeit oder hinsichtlich der rechtlichen Consequenzen derselben von einander ab, so fragt es sich, nach welchem Gesetze im Fall des Streits der Proceß entschieden, bei welchem Gerichte er anhängig gemacht werden solle. Noch verwickelter wird die Sache, wenn drei oder mehr Angehörige verschiedener Staaten in geschäftliche Verbindung getreten, oder wenn der Bürger

A in Deutschland und B in Frankreich über einen Grundbesitz, der in der Türkei liegt, einen Vertrag eingegangen sind, über den die Parteien in Streit gerathen. Und ebenso fraglich ist es, nach welchem Gesetze der Fall zu beurtheilen sey, wenn zwei Bürger desselben Staats außerhalb ihrer Heimath in einem Lande von abweichender Gesetzgebung einen Vertrag geschlossen, der dort gültig, hier dagegen ungültig ist. Gleich schwer wiegende Zweifel betreffen das Testat- und Intestat-Erbrecht, das Recht der Eheschließung und Ehescheidung, die Rechtsverhältnisse zwischen Eltern und (erwachsenen) Kindern ꝛc., wenn die Betheiligten verschiedenen Staaten von abweichender Gesetzgebung angehören oder die juristischen Acte, auf die es ankommt, im Auslande nach den daselbst gültigen, aber im Inland ungültigen oder umgekehrt dort ungültigen, hier gültigen Rechtsnormen vollzogen sind.

Wichtiger noch werden die Fragen und Zweifel wo es sich um Leben und Freiheit handelt, im Gebiete des Criminalrechts und der Strafjustiz. Ist der Bürger A strafbar wegen eines Verbrechens oder Vergehens, das er an seinem Landsmann B begangen, aber im Auslande, wo dasselbe nicht vom Gesetz mit Strafe bedroht ist? — Kann der Staat A einen seiner Unterthanen, der im Staate B eine verbotene straffällige, aber dort (in A) erlaubte Handlung verübte, reclamiren und Befreiung für ihn verlangen? Oder versteht es sich von selbst, daß jeder fremde Staatsbürger nicht nur den Strafgesetzen, sondern auch den (vielleicht noch sehr grausamen) Strafformen und dem (vielleicht sehr unzuverlässigen) Justizverfahren desjenigen Landes (z. B. der Türkei), in welchem er gerade sich aufhält, unbedingt unterworfen sey? — Kann jeder Staat vom andern fordern, daß ihm alle Verbrecher, welche durch die Flucht der gesetzlichen Strafe sich entzogen, ausgeliefert werden, oder sind in dieser Beziehung Unterschiede, etwa zwischen den sogenannten gemeinen und den politischen Verbrechen, zu machen? Mit andern Worten, giebt es ein rechtsgültiges, allgemein anzuerkennendes Asylrecht? Und wenn die Frage bejaht wird, wie weit erstreckt sich dasselbe und nach welchen Normen ist es zu handhaben? —

Die rechtliche Entscheidung aller dieser Fragen, deren Zahl sich noch stark vermehren ließe, ist schlechthin unmöglich, und von einem bestehenden Völkerrechte wie von einem internationalen Civil- und

Criminalrecht kann mithin nicht die Rede seyn, so lange die Gesetzgebungen der verschiedenen Staaten in Betreff der einschlagenden Rechtsmaterien von einander differiren und jeder von ihnen seine gesetzlichen Bestimmungen aufrecht erhält. Solange können jene Fragen nur durch besondre Verträge der Staaten gelöst werden. Und sonach entspringt dem Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten die Aufgabe, nicht nur die Abschließung derselben zu erwirken, sondern auch sie in Verbindung mit den Handels-, Zoll-, Postverträgen ꝛc. so zu regeln, daß sie dem friedlichen internationalen Verkehr des Staats die größtmögliche Sicherheit und den größtmöglichen Vortheil bieten.

Allein auch wenn dies Ziel erreicht ist, — dem Rechte gewähren doch alle solche Verträge keine Stütze: sie sind, wie bemerkt, grund- und haltlos, so lange die Macht fehlt, ihre Erfüllung zu erzwingen und jeder Staat sie beliebig auslegen, für ungültig erklären oder aufkündigen kann. Die öffentliche Meinung wird sie nicht schützen, solange sie, wie bisher, in sich gespalten, in England eine andre als in Amerika, in Deutschland eine andre als in Frankreich ist, und hier wie dort nur der nationalen und politischen Selbstsucht das Wort redet. Staatsbündnisse aber, auch wenn sie ausdrücklich zur Schlichtung der Streitigkeiten zwischen den einzelnen Bundesgliedern errichtet sind, können den Zweck nicht erreichen; denn sie sind selbst wiederum nur Verträge, deren Lösung jeder Staat sich vorbehalten muß, weil er auf die Verpflichtung, dem Urtheilsspruche der Majorität sich unbedingt zu fügen, nicht eingehen kann ohne seine Souveränetät preiszugeben. — Also: der bewaffnete Friede, der nur eine andre Form des perennirenden Kriegszustands, des Princips der Gewalt und Willkür ist, bleibt die dira necessitas, das unüberwindliche Schicksal, dem das gebildetste wie das rohste Volk unterliegt, der unlösbare Widerspruch, der zwischen der Herrschaft des Rechts im Innern und des Unrechts, der Willkür und Gewalt im Aeußern jedes Staats besteht!

Allerdings, so ist es und so wird es bleiben, solange ein falscher, verblendeter Patriotismus die nationale Selbstsucht mit der Vaterlandsliebe identificirt und den Nationalstolz mit seinem Gefolge von Uebermuth und Ueberhebung für eine Tugend erklärt, die jedem Volke das Recht gebe, die andern unter sich herabzudrücken. Eben damit wird nur das Recht herabgedrückt und jedes

Volk autoriſirt, Macht, Größe, Reichthum mit allen Mitteln zu erſtreben. Solange ſolche Anſichten das natürliche Rechtsbewußtſeyn fälſchen und verwirren, kann es nicht beſſer werden. Aber es muß nicht ſo ſeyn und darf nicht ſo bleiben. Es iſt eine falſche, heilloſe, Recht und Sittlichkeit zerſtörende Doctrin, daß was ſeit Jahrhunderten und Jahrtauſenden beſtanden, ein Recht und eine Nothwendigkeit zu beſtehen in ſich trage. Es iſt die Doctrin des einſeitigen Realismus, der in ſeinem Aberglauben an die Allgemeingültigkeit der Thatſachen — die er ſelbſt doch erſt zu allgemeingültigen ſtempelt — nicht nur jeden Fortſchritt hemmt, ſondern conſequenter Weiſe jedes alte eingeroſtete Unrecht für Recht anerkennen muß. Es iſt die Doctrin, auf welche die Negerſtämme Südafrikas ſich berufen und Menſchenverkauf, Menſchenmord und Menſchenfraß, weil er ſeit Jahrtauſenden unter ihnen beſtanden, für wohlbegründetes Recht oder doch für eine „berechtigte Eigenthümlichkeit" erklären können.

Es iſt die falſche Ausflucht dieſer falſchen Doctrin, ein bloßer Vorwand unter dem ſie ſich birgt, daß das Staatsrecht der Souveränetät mit der Geltung eines allgemeinen Völkerrechts in Widerſpruch ſtehe. Solange die Geſetzgebungen der verſchiedenen Staaten in Betreff der einzelnen Rechtsmaterien nicht übereinſtimmen, läßt ſich das internationale Recht allerdings nur auf Verträge gründen. Aber es wird damit vollkommen wohl und feſt begründet ſeyn, wenn allgemein von allen Staaten anerkannt iſt, daß Staatsverträge, die das Recht betreffen, nicht beliebig gebrochen oder einſeitig gekündigt werden dürfen, daß vielmehr jeder Staat verpflichtet ſey, ſie zu halten, bis ſie durch Uebereinkunft geändert oder aufgehoben ſeyen. Es bedarf keines Schiedsgerichts, um dieſer Pflicht Geltung zu verſchaffen. Es bedarf nur der klaren Einſicht, daß ſie gelten müſſe, weil mit einem Staate, der ſie nicht anerkennt, jeder internationale Verkehr unmöglich iſt, — und mit dieſer Einſicht iſt auch das Mittel gefunden, ſie ohne Friedensbruch und Verletzung des Souveränetätsrechts zur Geltung zu bringen. Das Mittel ergiebt ſich einfach aus der Lage der Dinge wie die Folge aus ihrem Grunde. Iſt mit einem jene Verpflichtung leugnenden Staate jeder internationale Verkehr unmöglich, ſo muß er eben abgebrochen werden. Alle übrigen Staaten müſſen ihn abbrechen, nicht bloß allen Handels- und Gewerbe-, ſondern auch

allen Personalverkehr mit dem renitenten Staat aufheben, ihre Gränzen hermetisch verschließen, ihn vollständig isoliren. Dazu sind sie vollkommen berechtigt; und wenn sie nur ein einziges Mal diese Maaßregel ergriffen und, wie unvollkommen auch immer, durchgeführt hätten, so würde nie wieder, von keinem Staate der Versuch eines Vertragsbruchs gemacht werden. Denn an einer solchen Isolirung von einiger Dauer würde jeder Staat zu Grunde gehen. —

Einfacher und gründlicher freilich wäre dem Rechte geholfen und dem Uebel abgeholfen, wenn der Grund der internationalen Streitigkeiten selber gehoben werden könnte. Der Grund aber liegt theils in jenem falschen, verblendeten Patriotismus und der von ihm geschützten Gier nach Macht und Größe und Reichthum, theils in der Zwiespältigkeit der Gesetzgebungen der verschiedenen Staaten, also in einem Zwiespalt der Ansichten über Recht und Unrecht, in Unklarheit und Unsicherheit der waltenden Rechtsbegriffe. Es ist nach Lage der Dinge leider mehr als wahrscheinlich, daß es noch eines langen Laufs der Weltgeschichte bedürfen wird, ehe die Erkenntniß, daß das Recht höher steht als alle Macht, Größe und Wohlfahrt, weil es die Grundlage derselben ist, zur anerkannten Wahrheit geworden und den Sieg über die natürliche Selbstsucht der Völker errungen haben wird. Es wird ebenso lange dauern, bis die Einsicht sich Bahn gebrochen, daß es an sich nur Ein Recht für alle Menschen, Individuen wie Völker giebt, und daß mithin keine sogenannten Verhältnisse, Um- oder Zustände Abweichungen von ihm, Besonderheiten und Ausnahmen rechtfertigen können; bis auf diesem Grunde das Rechtsbewußtseyn sich so weit geklärt und befestigt haben wird, daß auf alle Fragen des Rechts, auf alle Principien fragen nur Eine Antwort möglich, ja bis auch nur die Erkenntniß durchgedrungen seyn wird, daß es im eignen Interesse aller Staaten liegt, dies Eine allgemeine Recht aus dem Wust der Vorurtheile und Mißverständnisse, des Eigennutzes, der Begierden und Leidenschaften, mit dem es verwachsen ist, herauszuläutern und zum klaren Bewußtseyn zu bringen. — Kurz, erst wenn und nachdem das Rechtsbewußtseyn aller (oder doch der civilisirten dominirenden) Völker sich so weit entwickelt haben wird, daß es solche allgemeine, für alle Menschen und Völker gültige Rechtsgrundsätze nicht nur anerkennt, sondern deren Geltung und

Uebung *fordert* und daher die Staaten *freiwillig* dieſelben befolgen, wird und kann es ein Völkerrecht geben, — d. h. das Völkerrecht wird *ſtets* nur dieſe freiwillige, auf das gemeinſame Rechtsbewußtſeyn der Völker gegründete Anerkennung zu ſeiner theoretiſchen Grundlage haben und praktiſch in der freiwilligen Befolgung ſeiner Principien ſich geltend machen können.*)

Es iſt der hohe Beruf der Wiſſenſchaft des Naturrechts, zur Erreichung des großen Ziels, das nicht die Philoſophie, ſondern die Weltgeſchichte (wie ihr Verlauf beweiſt) ſich ſelbſt geſteckt hat, ihres Theils mitzuwirken. Und ſie wirkt dazu unmittelbar mit, wenn ſie ihre Aufgabe erfüllt, Quell und Urſprung des Rechts darzulegen und damit den Einen normativen, alle Einzelrechte bedingenden und beſtimmenden Begriff des Rechts feſtzuſtellen und in ſeine Momente und Conſequenzen zu entwickeln. Eben damit beweiſt ſie, daß die praktiſche Philoſophie, weit entfernt *bloß* dem theoretiſch-wiſſenſchaftlichen Intereſſe zu dienen, zugleich ein ſehr weſentliches praktiſches Bedürfniß iſt. —

Dieſe Sätze, die ich in der Vorrede aufſtellte, werden jetzt, am Ende unſrer Unterſuchungen — ſo hoffe ich — als erwieſen gelten dürfen. Mag man weder den Principien, von denen ich ausging, noch den Ergebniſſen, zu denen ich gelangt bin, beiſtimmen, — das wird der hartnäckigſte Praktiker einräumen müſſen, daß die Frage nach Grund und Weſen des Rechts ſo lange immer wieder erörtert werden muß, bis allgemein gültige Normen und Principien gewonnen ſind, auf denen das poſitive Recht fußen kann. Denn bis dahin werden unvermeidlich nicht nur die Geſetzgebungen der verſchiedenen Staaten einander widerſprechen, ſondern auch, jede für ſich genommen, haltlos hin und her ſchwanken, hier vom Abſolutismus, dort von der Revolution bedroht. Und daß ein ſolcher Zuſtand die verderblichſten praktiſchen Nachtheile in ſich birgt, wird auch dem bornirteſten Praktiker einleuchten. —

---

*) Vergl. zu dieſen Erörterungen den unten folgenden Excurs III über „das moderne Völkerrecht der civiliſirten Staaten von J. C. *Bluntſchli*“.

Schluß.

Zwischen der Idee des Rechts und der gegebenen Wirklichkeit besteht mithin keine Kluft, die erst überbrückt werden müßte. Die Idee ist vielmehr fortwährend in der Verwirklichung begriffen, und der Punkt, den sie in ihrem Entwickelungsproceſſe erreicht hat, fällt mit der gegebenen Wirklichkeit in Eins zusammen. Aber das Recht gelangt nur zur Wirklichkeit, weil seine Verwirklichung, — wie nunmehr durch alle Instanzen hindurch gezeigt ist — die Grundlage und Bedingung der Sittlichkeit, der Verwirklichung der ethischen Ideen ist, und weil von seiner und ihrer Realisirung Daseyn und Bestand des menschlichen Geschlechts abhängt. Recht und Sittlichkeit gehen daher stets Hand in Hand und verwirklichen sich gemeinsam mit und durch einander. —

Also wurzelt das Recht zwar zunächst in der ethischen Natur des menschlichen Wesens und kann nur aus ihr abgeleitet werden. Aber im letzten Grunde ruht es im Wesen Gottes, ja Gott selbst ist das absolute Recht, weil der letzte Grund und die absolute Bedingung der menschlichen Sittlichkeit. Dieser Satz ergiebt sich aus der Idee Gottes, wie man sie auch fassen möge, von selbst, sobald man sie überhaupt zuläßt. Aber auf volle Geltung kann er erst Anspruch machen, nachdem jenes „weil", auf das er sich stützt, erwiesen ist. Nun habe ich zwar auf der Basis naturwissenschaftlicher Forschung und deren Ergebnisse bereits darzuthun gesucht, daß die ethischen Ideen — welche in der Natur und Naturwissenschaft ihr Daseyn ebenso unbestreitbar thatsächlich bewähren wie in der Weltgeschichte und der Geisteswissenschaft, — in letzter Instanz auf einen metaphysischen Grund und Quell zurückweisen (Vergl. Gott u. d. Natur, 2. Aufl. S. 603 ff. Psychologie S. 691 ff.). Und im Allgemeinen leuchtet ja ein, daß das Gefühl des Sollens, welches als der Reflex der ethischen Bestimmung des Menschen die Quelle des Rechtsbewußtseyns wie überhaupt den Kern seiner ethischen Wesenheit bildet, nur von einer nach ethischen Motiven und Zielpunkten schöpferisch wirkenden Urkraft in das Wesen des Menschen gelegt seyn kann. Allein zu voller Evidenz läßt sich der metaphysische Ursprung des menschlichen Ethos erst erweisen, nachdem die ethischen Ideen als die aprioriſchen Voraus-

ſetzungen und leitenden Normen alles ethiſchen Strebens, Wollens und Thuns nicht bloß im Allgemeinen, ſondern in der vollen Entwickelung ihrer begrifflichen Momente wie in der Form und Weiſe ihrer Verwirklichung dargelegt ſind. — Der volle Beweis des Satzes, daß das Recht keine menſchliche Erfindung noch ein zufälliges Element der menſchlichen Natur ſey, ſondern im letzten Grunde aus dem metaphyſiſchen Urquell alles Daſeyns entſpringe, wird daher erſt im zweiten Theile aus den beiden folgenden Disciplinen der praktiſchen Philoſophie, der Ethik und Aeſthetik, ſich ergeben. —

Excurs I zu S. 61.

Ueber A. v. Oettingen's „Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage. Erster Theil: die Moralstatistik". Erlangen, Deichert, 1868.

Der Verf. hat sich das große Verdienst erworben, die Ergebnisse der Moralstatistik — die indeß so ziemlich die gesammte Statistik befaßt, weil alle Theile derselben zur Moralstatistik in näherer oder fernerer Beziehung stehen — mit großer Sorgfalt, Genauigkeit und umfassender Gründlichkeit, unter stetiger Angabe und resp. Beifügung der Quellen (Listen), dargelegt und nach den für die Ethik bedeutsamen Gesichtspunkten gruppirt zu haben. Sein Werk ist daher nicht nur für den Statistiker, sondern auch für den Ethiker von hohem Werth und tiefgreifendem Interesse.

Es bildet, wie bemerkt, den ersten Grundlegenden Theil für eine neue Behandlung und Fundirung der Ethik, man kann sagen, für eine neue Wissenschaft, welche der Verf. mit dem Namen der „Social-Ethik" bezeichnet. Es fragt sich zunächst, was er darunter versteht?

Er stellt sie in einen doppelten Gegensatz, einerseits gegen die bisherige „Personal- oder Individual-Ethik", andrerseits gegen die moderne „Social-Physik", d. h. gegen jene materialistische Physik, die alles Ethos, alle Freiheit und Verantwortlichkeit leugnet, und den Menschen für eine complicirte, von den allgemeinen physikalischen Kräften erzeugte und von ihnen und ihren Gesetzen abhängige Maschine erklärt, schlechthin bedingt und bestimmt von den „socialen" Verhältnissen und Zuständen (der Familie, Gemeinde, Nation), die ihrerseits wiederum nur die Resultante der mannichfaltigen, wechselnden Naturbedingungen der menschlichen Existenz (des Klimas, der Landes- und Bodenbeschaffenheit ꝛc.) seyen. —

Lassen wir den zweiten Gegensatz — der nicht nur die Social-, sondern alle Ethik negirt — fallen, und fragen nur nach dem Unterschied zwischen der Social- und der bisherigen Personal-Ethik, so behauptet der Verf. zunächst: Solle die Ethik je zum Range einer „exacten" Wissenschaft gelangen, so müsse sie den Boden des Idealismus, auf dem sie sich bisher erbaut, verlassen und sich auf dem festen Lande des „Realismus" ansiedeln, also nicht mehr auf Ideen und allgemeine Begriffe sich berufen, sondern von wissenschaftlich festgestellten „Thatsachen" ausgehen, und nicht mehr auf dem Wege der Deduction, sondern mittelst der „inductiven Methode" ihre Gesetze, Principien und Normen zu erweisen suchen.

Ich stimme diesen Forderungen des Verf. im Allgemeinen bei. Aber je größer die Schwierigkeiten sind, welche, wie der Verf. anerkennt, einem diese Forderungen erfüllenden Aufbau der Ethik sich entgegenstemmen, desto nothwendiger war es m. E., die gestellten Forderungen selbst so genau wie möglich zu präcisiren. Der Verf. sagt uns nicht, was er unter einer „Thatsache" versteht. Und doch ist es einerseits keineswegs so leicht, diesen Begriff zu fixiren und vor falschen Auffassungen zu wahren (vergl. mein Compendium d. Logik, 2. Aufl., S. 12 f.), andrerseits aber von größter Wichtigkeit zu wissen, was eine ethische Thatsache sey, was in der Sphäre der Ethik das aus dem physischen und physiologischen Gebiete der Sinneserscheinungen entlehnte Wort bedeute, insbesondre ob und mit welchem Rechte Thatsachen des inneren psychischen Lebens, Thatsachen des Bewußtseyns, der Selbstbeobachtung, vor dem Forum des Realismus als Thatsachen anzuerkennen seyen.

Ueber die inductive Methode, die der Verf. anwenden will, giebt er uns zwar einigen Aufschluß: er bezeichnet als das „Wesen" derselben „die Zurückdeutung des erfahrungsmäßig gefundenen Thatbestands auf allgemeine Gesetze und Principien". Allein die Definition genügt nicht. Denn ist ein „Thatbestand" ein Complex von einzelnen Thatsachen, so leuchtet ein, daß auf „allgemeine" Gesetze kein Thatbestand sich zurückdeuten läßt, der nicht selbst schon ein Allgemeines d. h. ein allen einzelnen in ihm befaßten Thatsachen Gemeinsames (Gleiches — Identisches) in sich trägt. Das erste fundamentale Moment in der Begriffsbestimmung der inductiven Methode ist mithin die Darlegung des Verfahrens, durch welches sie einen solchen „Thatbestand" „findet", und den gefundenen

wissenschaftlich feststellt, als realiter gegebenen „Thatbestand" ausweist. Außerdem fragt es sich und ist *vor* der Anwendung der inductiven Methode darzuthun, wie wir zu den Begriffen von „Gesetz und Princip", die wir doch haben müssen um auf sie den Thatbestand „zurückdeuten" zu können, und weiter zu der Voraussetzung kommen, daß der Thatbestand eine solche Zurückdeutung gestatte. Hätte der Verf. diese Fragen genauer in Betracht gezogen, so würde er gefunden haben, daß alle Induction nicht einen bloßen „Glauben" an ein Princip und einen idealen Zusammenhang der Welt, sondern daß sie das Bestehen und Walten allgemeiner Gesetze zur bedingenden *Voraussetzung* hat, daß sie ohne diese Voraussetzung schlechthin unmöglich ist, weil sie in Wahrheit nur auf einer Schlußfolgerung aus allgemeinen, aprioriſchen, vor und über alle Erfahrung hinausliegenden, unser Denken beherrschenden und in *ihm* sich kundgebenden Gesetzen und Normen *beruht*, und daher im Grunde nur eine verhüllte (unbewußte) Deduction ist (wie ich a. a. O. S. 299 ff. zur Evidenz dargethan zu haben glaube). Der allgemeine Satz, auf den der Verf. sich stützt, daß „die inductive Methode der Deduction theils zur Basis und zum Ausgangspunkte, theils zum Correctiv und zur Controle diene", ist mithin in dieser Allgemeinheit seiner Fassung falsch. —

Der Begriff „exacter Wissenschaft" ist nach dem Verf. „zu beschränken auf die methodische Untersuchung eines reellen Objects, dessen Daseyn und Zusammenhang wir in Folge solider, verbürgter Erfahrung und Beobachtung zu constatiren und durch allgemeine Principien und Gesetze zurückzuführen vermögen." Ohne nachzuweisen, daß und wiefern das „Object" der Ethik ein solches „Constatiren" und „Zurückführen" verstatte, knüpft der Verf. an diese Definition die Vorwürfe an, die er wider die bisherige „Personal- oder Individualethik" erhebt. Sie können nicht zu „exacter" Wissenschaftlichkeit gelangen, weil sie von einzelnen Subjecten, von der Persönlichkeit ausgehen, und gar nicht oder zu wenig beachten, daß der einzelne Mensch in seinem Daseyn, seinen Lebensverhältnissen, seinem Naturell, seinen Sitten und Gewohnheiten, Meinungen und Ansichten ꝛc. kurz in seiner Subjectivität und Individualität wesentlich bedingt und bestimmt sey durch die natürliche und ethische Beschaffenheit des socialen oder „Collectivkörpers" (der Familie, Gemeinde, Nation), dem er angehöre und dem er seine Existenz, seine Lebens-

lage, Erziehung, Bildung ꝛc. verdanke. Sie vernachlässige die „Gesetze", welche nicht nur in der historischen Bildung und Entwickelung, in den geschichtlichen Zuständen, Verhältnissen, Schicksalen, sondern auch — wie die Moralstatistik zeige — in der „ethischen Lebensbewegung" innerhalb dieser ethischen Collectivkörper walten. Diese aber seyen gerade die „realen" Factoren, die wissenschaftlich verbürgten „Thatsachen", auf welche die Ethik sich zu stützen habe, um zu einer exacten Wissenschaft sich zu erheben. Die Personalethik, eben weil sie von der Subjectivität ausgehe und die einzelnen Individuen atomistisch isolire, fasse die Freiheit mehr oder minder als subjective Willkür, als eine motiv- und gesetzlose Selbstbestimmung, und löse damit allen Causalzusammenhang zwischen den Menschen wie zwischen ihren Thaten und Handlungen und damit zwischen den Ereignissen und Begebenheiten der Geschichte auf. Von einem solchen subjectivistischen Standpunkt erscheine die Menschheit wie ein zusammengewürfelter Haufen vereinzelter Atome, die Weltgeschichte wie ein Chaos ziel- und zweckloser Ereignisse. — Auch „werde und müsse die Ethik so lange im Argen bleiben, als man (wie bisher) lediglich das, was geschehen *soll*, zu ihrem Object mache"; nicht bloß das Sollen, sondern das sittliche Geschehen, die „ethische Lebensbewegung" und deren Gesetze seyen zu beachten, zu erforschen, festzustellen und ihnen gemäß die ethischen Begriffe, Principien, Normen zu formuliren. —

Alle diese Vorwürfe sind m. E. unbegründet, wenigstens in der Allgemeinheit, in welcher der Verf. sie hinstellt.

Allerdings ist die bisherige Ethik durchgängig von der Subjectivität insofern ausgegangen, als sie auf die Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. auf die Ergebnisse subjectiver Selbstbeobachtung und deren Anwendung auf die Beobachtung andrer Subjecte sich berufen und nur in zweiter Linie zur Unterstützung jener Ergebnisse die Thatsachen der Geschichte herbeigezogen hat. Aber sie ist so verfahren, *weil jedes andre Verfahren unmöglich ist*. Denn das gesammte Gebiet der Ethik gehört dem *innern psychischen* Leben an; nur mit ihm hat sie es zu thun, weil sie es nur mit dem Willen, mit Willensacten und den von ihnen ausgehenden Handlungen zu thun hat. Und daß wir einen Willen haben, Willensentschlüsse fassen und ihnen gemäß handeln, sind eben nur Thatsachen des Bewußtseyns, die nur durch genaue Selbstbeobachtung sich „constatiren" lassen. Woher weiß

der Verf., daß was er die „ethiſche Lebensbewegung" der ſocialen „Collectivkörper" nennt, eine ethiſche ſey? Offenbar nur weil er den Begriff des Ethiſchen (oder doch eine Vorſtellung, ein Bewußtſeyn davon) bereits beſitzt und zur Beobachtung dieſer Lebensbewegungen, zu den Ergebniſſen der Moralſtatiſtik hinzubringt. Woher weiß er, daß die Familie, die Schule, die Gemeinde ꝛc., welchen der Einzelne angehört und Leben, Erziehung ꝛc. verdankt, je nach ihrer äußern und inneren Beſchaffenheit einen günſtigen oder ungünſtigen Einfluß auf die Sittlichkeit ihrer Glieder ausübt? Offenbar nur, weil er ſelbſt ſubjectiv dieſen Einfluß erfahren, reſp. an andern Subjecten beobachtet hat. Woher weiß er, daß es eine Willensfreiheit, eine Verpflichtung, Verſchuldung, Zurechnung giebt, wenn nicht wiederum nur durch ſein eignes ſubjectives Bewußtſeyn, durch Selbſtbeobachtung und Beobachtung Andrer, durch Schlüſſe und Folgerungen, die er aus den Ergebniſſen ſeiner Erfahrungen gezogen. Kurz daß wir von der ethiſchen Natur des Menſchen und deren Beſchaffenheit zunächſt und unmittelbar nur durch unſer eignes Bewußtſeyn, durch ſubjective Selbſtbeobachtung wiſſen, iſt eine unbeſtreitbare Thatſache. Das giebt daher auch der Verf. wiederholentlich (z. B. S. 82 f. 967) ausdrücklich zu. Dann aber fällt ſein erſter principieller Vorwurf gegen die bisherige Behandlung der Ethik über den Haufen. Dann iſt ſeine Socialethik im Grunde und Weſen ebenfalls nur eine Perſonalethik. Dann folgt unabweislich, daß Alles, was wir von den „ſittlichen" Collectivkörpern und deren „ethiſcher" Lebensbewegung wiſſen oder zu wiſſen meinen, nur auf Schlüſſen der Analogie vom Einzelnen (Subjectiven) auf das Allgemeine (Objective) beruht. Solche Schlüſſe hat auch die bisherige Ethik gezogen, und die ſociale Seite von Recht und Sittlichkeit, die Familie, Gemeinde, Volk und Staat, keineswegs von ihrer Betrachtung ausgeſchloſſen. Nur die „Moralſtatiſtik" hat ſie allerdings unberückſichtigt gelaſſen, theils weil es bis vor Kurzem noch keine Moralſtatiſtik gab, theils weil noch erſt zu beweiſen war, daß die Ergebniſſe derſelben ſicher und gewiß genug ſeyen, um überhaupt wiſſenſchaftlich verwerthet werden zu können, und insbeſondere, daß ſie zur Löſung der ethiſchen Fragen geeignet und benutzbar ſeyen. Ob dem Verf. dieſer Beweis gelungen, wird ſich im Verlauf unſrer kritiſchen Betrachtung zu zeigen haben.

Weſen und Begriff der Freiheit und das an ihr hängende

wissenschaftliche Problem ist allerdings von der bisherigen Ethik sehr verschieden gefaßt und verschieden zu lösen gesucht worden. Aber eine individuelle Freiheit, wie sie der Verf. beschreibt, eine „ursachlose" Selbstbestimmung, die gar keinen Grund (kein Motiv) hat, noch anzugeben weiß, warum sie so und nicht anders sich entschieden, eine schlechthin unbedingte Freiheit, die alles Mögliche wollen und nicht wollen kann und rein willkürlich ohne alle Erwägung und Ueberlegung, also wie der blinde Zufall auf das, was sie gerade thut, verfällt, — eine solche Freiheit hat wohl schwerlich je ein Philosoph gelehrt (auch J. G. Fichte nicht, wenn man auf den Unterschied achtet, den er zwischen dem sogenannten absoluten und dem empirischen Ich macht). Der Verf. leugnet auch seinerseits die persönliche Freiheit keineswegs; seine Begriffsbestimmung derselben (S. 289. 965 f.) stimmt im Wesentlichen vollkommen überein mit der Definition, die ich in der obigen Erörterung und in meiner Psychologie (so wie in der noch älteren Schrift: Gott und die Natur) aufgestellt und begründet habe. Aber wenn er die Freiheit in diesem Sinne anerkennt, so ist es m. E. ein Widerspruch, wenn er (S. 21) erklärt: „Ich stimme also Vorländer bei, wenn er den Freiheitsbegriff als Willkür zu fassen, der neueren Philosophie gegenüber für unmöglich erklärt, und den Gedanken einer gesetzmäßigen Selbstbestimmung des Willens sowie einer Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen zu den Trivialitäten im Gebiete der neueren ethischen Wissenschaft rechnet." Denn folgt die Selbstbestimmung des Menschen einem *Gesetze*, ist sie von einem Gesetze *bestimmt* und *geleitet*, so kann man mit gleichem Rechte von der Freiheit und Selbstbestimmung des Felsblocks sprechen, der gemäß dem Gesetze der Gravitation vom Berge sich ablöst und in die Tiefe rollt. Liegt es in der Freiheit des Willens, daß er *wider* das ethische Gesetz — und von einem solchen Gesetz kann hier doch nur die Rede seyn — sich bestimmen kann und thut er es thatsächlich, so ist eine „gesetzmäßige" Selbstbestimmung, die doch nicht dem Gesetze gemäß, sondern ihm zuwider handelt, eine contradictio in adjecto. —

Daß die volle persönliche Freiheit des Wollens und Handelns die Geschichte der Menschheit weder in ein Chaos einzelner Thaten und Ereignisse auflöst, noch der Idee eines zusammenhängenden Verlaufs, in welchem sie zu einem prästabilirten Ziele sich hinbewegt,

widerspricht, glaube ich oben (S. 53 f.) dargethan und damit den dritten Vorwurf des Verf. gegen die Personal-Ethik widerlegt zu haben. Der Verf. wird m. E. nicht umhin können, meiner obigen Lösung des Problems, das hier vorliegt, beizustimmen; aus seinen Grundlagen wenigstens ergiebt sich keine Lösung, er muß sie mithin wo anders suchen (und wird sie, da er die Willensfreiheit anerkennt, kaum anderswo finden können als wo ich sie gefunden). Denn aus den Gesetzen der „ethischen Lebensbewegung", die er aus den Resultaten der Moralstatistik ableitet, läßt sich für die Bestimmung des Ganges der Weltgeschichte nichts entnehmen, weil diese Lebensbewegung nur innerhalb der „ethischen Collectivkörper" sich vollzieht und je nach den innern und äußern Zuständen, Verhältnissen, Lebensbedingungen der letzteren hin- und herschwankt, bald sittlich steigend, bald sinkend, — weil also in den angeblichen „Gesetzen" kein Ziel und Zweck der Bewegung gesetzt ist, und mithin aus ihnen eine „göttliche" Leitung der Weltgeschichte, auf die der Verf. hinaus will, nicht gefolgert werden kann. —

Was endlich die Behauptung betrifft, die Ethik werde „so lange im Argen bleiben und aus dem Kreise exacter Wissenschaft so lange ausgeschlossen erscheinen, als man lediglich das, was geschehen solle zu ihrem Objecte mache", — so steht sie m. E. nicht nur mit dem Wesen und Begriff der Ethik, sondern auch mit den eignen Erklärungen und Definitionen des Verf. in Widerspruch. Denn im unmittelbaren Anschluß an diese Behauptung erklärt der Verf. selbst, daß „die Gesetze ethischer Lebensbewegung im Unterschied von dem Naturgesetz nie ohne den Pflichtbegriff, ohne Eingehen auf die bindende Macht eines Imperativs verstanden werden können". Damit erkennt er implicite an, daß jede Ethik, gerade um „exact" zu verfahren, vom Sollen auszugehen und vor Allem nachzuweisen hat, daß es ein Sollen gebe, daß es zur Wesenheit des Menschen gehöre, daß und wie es sich äußere ꝛc. Denn es giebt keine „Pflicht", deren Inhalt nicht ein Sollen wäre; eine Pflicht, die, mit der Nothwendigkeit des Naturgesetzes ausgestattet, nothwendig befolgt werden müßte, wäre keine Pflicht. „Aber, fährt der Verf. fort, wahrhaft ethisch wird das Sollen erst, wenn es den Willen so beseelt, daß derselbe sich in einer zusammenhangsvoll motivirten Bewegung darstellt, und eben diese auf tiefem Causalnexus, auf einem realen Gesetze der Motivation ruhende Willensbewegung in ihrem

Ursprung, ihrem Fortgang, ihrem Ziel hat gerade der Ethiker zu studiren". Dieser Satz, durch den der Verf. seine Ethik von der bisherigen „im Argen" liegenden bestimmt unterscheidet, hätte wegen seiner principiellen Wichtigkeit m. E. präciser gefaßt werden müssen. So wie er dasteht, ist er in hohem Grade unklar. Der Unterschied zwischen einem „wahrhaft ethischen" und einem nicht wahrhaft ethischen Sollen ist nicht bloß der bisherigen Ethik, sondern auch der bisherigen Logik unbekannt. Nach der gewöhnlichen Logik wenigstens ist ein nicht wahrhaft ethisches Sollen in Wahrheit kein ethisches Sollen. Es kann auch nicht zu einem wahrhaft ethischen „werden", wenigstens nicht durch jene „Beseelung" des Willens, von der der Verf. spricht. Denn daß es den Willen so beseele, hängt ja nicht vom Sollen, sondern vom Willen ab. Der Wille soll allerdings von ihm sich beseelen lassen; aber er muß es nicht, und wenn er es thut, so ändert das an dem Sollen schlechthin nichts: ist es kein wahrhaft ethisches, so wird es durch Beseelen des Willens nicht anders; es bleibt was es ist, und die Folge ist nur, daß auch der von ihm beseelte Wille kein wahrhaft ethischer ist. Und endlich, wie kann das Sollen, mag es den Willen beseelen oder nicht, bewirken, daß der Wille „in einer zusammenhangsvoll motivirten Bewegung sich darstelle"? Das Sollen ist ja selbst nur eines der in die Natur des Menschen gelegten Motive, welches vor den übrigen nur dadurch sich auszeichnet, daß es andeutet, was der Mensch wollen und thun soll, während die übrigen nur bezeichnen, was er thun kann. Wie vermag also dies eine Motiv durch Beseelung des Willens eine „zusammenhangsvoll motivirte" Bewegung desselben hervorzurufen? Jeder Willensact muß allerdings ein Motiv haben, auf das hin er erfolgt; er kann auch eine zusammenhängende Reihe von Motiven haben; aber wer die Freiheit des Willens anerkennt, muß behaupten, daß, worin auch immer die Motive bestehen und ob sie zusammenhängen oder nicht, der Willensact als solcher erst entsteht, wenn und indem der Wille (das Selbst des Menschen) sich entscheidet, diesem oder jenem Motive handelnd Folge zu leisten. Ein freier Willensact, eine freie „Bewegung des Willens" kann mithin nicht auf „einem realen Gesetze der Motivation beruhen". Denn ist er durch die Macht dieses Gesetzes motivirt, bestimmt, so ist er kein freier, kein ethischer Willensact. Dieser Satz bleibt unantastbar

ſtehen, möge die Willensbewegung im einzelnen Subject oder in einem ſogenannten Collectivkörper (Volk — Staat) vor ſich gehen: eine ethiſche iſt ſie nur, wenn der Wille, der ſie vollzieht, ihr und ihren Motiven auch widerſtehen konnte, wenn alſo das Geſetz, das in ihr waltet, kein Müſſen, ſondern nur ein Sollen involvirt.

Daß das Sittengeſetz als ſolches ein „Imperativ" ſey, die ſittlichen Gebote — mit denen es doch vorzugsweiſe die Ethik zu thun hat — nur den Inhalt des menſchlichen Sollens ſpecificiren, erkennt der Verf. ſelbſt ausdrücklich an. Denn dem Naturgeſetz, gegen welches eine Reaction, ein Ungehorſam nicht möglich ſey, ſtellt er (S. 293) das Sittengeſetz gegenüber als „den normativen Ausdruck einer inneren cauſalen Ordnung, einer Verknüpfung pſychiſcher Kräfte", welche von jeder andern Cauſalkette in der Natur ſich dadurch unterſcheide, „daß das vernünftige Subject des Willens weſentlich Mit-Factor derſelben" und damit „die Möglichkeit einer Reaction, einer abnormen, widerſtrebenden Willensbewegung" gegeben ſey. Mit dieſem Anerkenntniß, daß das Sittengeſetz, eben weil es an die Freiheit des Willens ſich wendet und der Wille ihm widerſtreben, zuwiderhandeln kann, nur Ausdruck eines Sollens ſey, ſteht ſcheinbar wenigſtens, im Widerſpruch ſeine Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Naturnothwendigkeit und geiſtiger (ſittlicher) Nothwendigkeit, wenn er (S. 28) ſagt: „Hier wie dort haben wir einen auf tieferen oder höheren Grund (auf einen Geſetzgeber) zurückzuführenden Cauſalzuſammenhang, aber in verſchiedener Hinſicht oder in verſchiedener Weiſe determinirt, dort in der Form mechaniſcher Nothwendigkeit (Naturdeterminismus), hier in der Form geiſtiger Nothwendigkeit (innerlicher Determinismus), d. h. einer Nothwendigkeit, die eventuell zu moraliſcher Nöthigung gegenüber dem Anderskönnen, gegenüber der Reactionsmöglichkeit (formalen Freiheit des Willens) wird." Für Jeden, der die Freiheit des Willens als conditio sine qua non der Moralität anerkennt, iſt eine „moraliſche Nöthigung" eine contradictio in adjecto, iſt das Zuſammenbeſtehen der Freiheit mit einer „geiſtigen Nothwendigkeit" oder „innerlichem Determinismus" eine Behauptung, welche nicht einfach aufgeſtellt werden darf, ſondern erläutert, begründet, erwieſen werden muß. Und wie kann dieſe geiſtige Nothwendigkeit „eventuell" zur Nöthigung für die Freiheit „werden"? Eine Nothwendigkeit, die keine nöthigende

Kraft ist oder besitzt, sondern nur eventuell (unter Umständen) zu einer nöthigenden Kraft wird, ist — sollte man meinen — von Anfang an keine Nothwendigkeit; und eine Freiheit, die einer Nöthigung unterthan ist, ist sicherlich keine Freiheit, weder eine formale noch materiale. —

Doch vielleicht erhellen sich diese Dunkelheiten, wenn wir nicht bloß in Betracht ziehen, was der Verf. bestreitet, sondern genauer zusehen, was er behauptet und zu welchen Ergebnissen er gelangt.

Als Zweck seines Werks bezeichnet er (S. 80) „die empirische Constatirung sittlicher Bewegungsgesetze in der Sphäre menschlichen Gemeinschaftslebens" durch „Verarbeitung des von der Moralstatistik gelieferten Materials". Mit Hülfe dieses Materials, der statistischen Thatsachen, will er „durch den Inductionsschluß eine Reihe von zunächst wenigstens empirisch gültigen Gesetzen feststellen, welche ein Licht auf die gangbaren ethischen Grundbegriffe werfen", will er „das Verhältniß des collectiven und individuellen Factors der Sittlichkeit erörtern, den Unterschied so wie den Zusammenhang von Natur- und Sittengesetz beleuchten, den Freiheitsbegriff einer Revision und Controle unterwerfen, und die Consequenzen für die christliche Weltanschauung ziehen".

Diesem Unternehmen steht nun aber von vornherein in dem Wesen und gegenwärtigen Stande der Moralstatistik ein schwerwiegendes Bedenken und ein schwer zu beseitigendes Hinderniß gegenüber, das der Verf. auch keineswegs verkennt. Er selbst bemerkt (S. 71 f.), „es scheine unmöglich, ohne große Veräußerlichung und handgreifliche Verflachung die in der Gesinnung des Menschen wurzelnde Sphäre der Sittlichkeit nach numerisch bestimmbaren, in der Außenwelt hervortretenden Thatsachen messen und daraus irgend einen erklecklichen Erfolg für eine wissenschaftliche Ethik oder das Verständniß sittlicher Bewegungsgesetze gewinnen zu wollen". Er selbst fügt hinzu: „Den letzteren Punkt anlangend, wird selbst von begeisterten Moralstatistikern zugestanden, daß einerseits das Material noch sehr unvollständig vorliegt, andrerseits der Schluß von den gruppirten Massenbeobachtungen auf den sittlichen Werth der Gemeinschaft ein sehr precärer ist." Zum Beweise führt der Verf. die Zeugnisse der drei hervorragendsten Statistiker, Quételet, Wagner und Wappäus an. Nichtsdestoweniger, meint er, sey die Moralstatistik von großem Werth „für die Con-

ſtatirung der allgemeinen Geſetze ſittlichen Cauſalzuſammenhangs innerhalb eines größeren ſittlichen Collectivkörpers". Aber leider ſagt er uns nicht, wie es möglich ſey, „allgemeine" Geſetze zu conſtatiren, wenn das Material noch ſehr unvollſtändig iſt und alſo noch nichts Allgemeines vorliegt, und wenn der Schluß, durch den ſie gewonnen werden, ein ſehr precärer iſt. In der That kommt ja in ſittlicher Beziehung Alles auf die „Geſinnung" an, in welcher ein Willensact, ſey es der Entſchluß eines Einzelnen oder die Willensbewegung eines Collectivkörpers, vollzogen und ausgeführt wird. Ob die Diebſtähle, welche innerhalb einer Gemeinde aus Noth und Armuth begangen wurden, in der Mehrzahl von einem ſelbſtverſchuldeten oder unverſchuldeten, einem durch eigne Kraftanſtrengung abwendbaren oder unabwendlichen Nothſtand „motivirt" waren, ob die Majorität der Thäter mit ſchwerem widerſtrebendem Herzen oder bereitwillig, leichtfertig, ohne Gewiſſensſcrupel zum Diebſtahl ihre Zuflucht nahmen, iſt für die Nationalökonomie, die den Wohlſtand des Volks allgemein zu heben ſucht, um dadurch eines der Motive zur Unſittlichkeit abzuſchwächen, ziemlich gleichgültig. Für die Ethik dagegen, für die Beurtheilung des „ſittlichen" Zuſtandes eines Collectivkörpers, für den „ſittlichen" Cauſalzuſammenhang, die „ſittliche" Willensbewegung innerhalb deſſelben, iſt die Entſcheidung jener Frage von höchſter Wichtigkeit, — aber nach dem obigen Zugeſtändniß in Betreff der moralſtatiſtiſchen Ergebniſſe mehr als „precär". — Geſetzt aber auch, die moralſtatiſtiſchen Thatſachen bekundeten, daß die Handlungen der Einzelnen und die Zuſtände, Strebungen, Bewegungen der ſittlichen Collectivkörper in einem Cauſalzuſammenhang unter einander ſtehen und gewiſſen Bewegungsgeſetzen unterliegen, ſo fragt es ſich doch noch erſt, ob es ſo ſeyn ſolle, ob ein ſolcher Cauſalzuſammenhang beſtehen, ſolche Geſetze herrſchen ſollen? ob ihnen eine nöthigende Macht inhärire, ſo daß es ſo ſeyn muß, wie es iſt, oder ob es auch anders ſeyn könnte? Alſo ob ſie wirkliche, mit Geſetzeskraft ausgeſtattete „Geſetze", oder bloße allgemein vorkommende, ſich wiederholende Thatſachen ſind? (Denn ein Geſetz ohne Geſetzeskraft iſt in Wahrheit kein Geſetz, ſondern nur ein ſogenannter Thatbeſtand.) Auch auf dieſe Fragen können die Thatſachen der Moralſtatiſtik keine Antwort geben. Denn auf rein „realiſtiſcher" Baſis durch den Thatſachenbeweis (das inductive

Verfahren) läßt sich nun einmal nur **das thatsächlich Seyende**, niemals das Seynsollende noch das Seynkönnende ermitteln. —

Doch räumen wir dem Verf., dem gründlichen Kenner der Moralstatistik, immerhin die Berechtigung seines Standpunkts ein, geben wir zu, daß die statistischen Thatsachen (Massenbeobachtungen) vollständig und sicher genug sind, um darauf Schlüsse zu gründen, und daß er sie richtig aufgestellt und sachgemäß gruppirt habe, so bleibt noch immer die Frage übrig, ob es ihm gelungen, eine Reihe empirisch gültiger „sittlicher Bewegungsgesetze" in der Sphäre menschlichen Gemeinschaftslebens zu constatiren, und ob die von ihm aufgestellten Gesetze von Bedeutung sind für die Ethik und die wissenschaftliche Lösung ihrer Aufgaben.

Der Verf. beginnt (S. 301 ff.) mit dem Nachweis, daß nicht nur die Natur und der Naturverlauf (mit seinem Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter 2c.) im Großen und Ganzen wie im Einzelnen und Besonderen (Klima, Bodenbeschaffenheit 2c. der verschiedenen Länder), nicht nur die allgemeine Wesenheit des menschlichen Geistes (mit seinem Denkvermögen und Denkgesetzen, seiner Willenskraft 2c.) wie die besondre Beschaffenheit der Race, Nationalität, Stammeigenthümlichkeit 2c., nicht nur der Unterschied des Geschlechts, des Alters, der körperlichen Beschaffenheit, des Gesundheitszustandes, des Temperaments (Naturells), sondern namentlich die geistige und sittliche Atmosphäre, die den Einzelnen von seiner Geburt an umgiebt, also zunächst Geist und Charakter der Familie, welcher er entstammt, eheliche oder uneheliche Geburt, Besitz und Bildung oder Armuth und Roheit der Eltern, weiter die sociale, staatlich volksthümliche Organisation, an welcher die einzelnen Familiengruppen participiren, die Form der Staatsverfassung und der damit in Zusammenhang stehende Wechsel der politischen Agitationen, Streitigkeiten, Parteiungen, der Stand der Civil- und Criminal-Rechtspflege, die Art der amtlichen Administration, aber auch die national ökonomische Lage des Staats, Sinken und Steigen des Geldwerths und des Nahrungsmittelpreises, Armuth und Wohlstand der Bevölkerung, Dichtigkeit derselben, Theurungszustände, Handelskrisen, Militär- und Heerwesen, die verschiedenen socialen Berufsarten (Stände), die öffentlichen Sitten und Gebräuche, die religiösen Zustände, Kirche und Confession, und endlich insbesondre der Grad der Civilisation und Bildung des Volks (Stand des Schul-

weſens, der Kunſt und Wiſſenſchaft, der Preſſe und Literatur), — daß alle dieſe Dinge von erheblichem Einfluß ſeyen auf den ſittlichen Zuſtand der Einzelnen wie der ethiſchen Collectivkörper, und damit auf das Wollen, Thun und Laſſen der Menſchen. Das iſt indeß nichts weſentlich Neues. Die Thatſache, daß alle jene Umſtände und Verhältniſſe je nach ihrer Beſchaffenheit Impulſe abgeben für das Wollen und Handeln der Menſchen und daß es daher auf die Stärke dieſer Impulſe ankommt, wo es ſich um die ſittliche Haltung der Einzelnen wie der Collectivkörper handelt, war auch der bisherigen Ethik wohl bekannt. Die Moralſtatiſtik hat nur das Verdienſt, dieſe Impulſe im Einzelnen und Beſondern, namentlich in Betreff des verſchiedenen Grades ihrer Stärke, des Näheren dargelegt und auf die Wichtigkeit derſelben für die ſittlichen Zuſtände der Völker aufmerkſam gemacht zu haben. Der Verf. aber begnügt ſich damit nicht. Er zieht daraus die bedeutungsvolle Conſequenz, daß gegenüber den Ergebniſſen der Moralſtatiſtik von einer „rein individuellen" Verſchuldung der Einzelnen nicht mehr die Rede ſeyn könne. Er behauptet, „in gewiſſem Sinne werde für jede Schuld des Einzelindividuums innerhalb des weiteren oder engeren Kreiſes, in welchem ſich die moraliſche Collectiv-Perſon bewegt, ein Mutterboden zu ſuchen und zu finden ſeyn". Der Sinn dieſes Satzes — wie ſich aus dem Verlauf ſeiner Erörterungen ergiebt — geht dahin, daß jede Schuld des Einzelnen in den Zuſtänden und Bewegungen der Collectivperſon (Familie, Gemeinde, Nation), der er angehört, ihren Grund und Boden habe, aus dem ſie hervorwächſt, und eben darum keine rein individuelle Verſchuldung ſey. Gleichwohl jedoch behauptet er: „Das hebe aber die individuelle Zurechnung keineswegs auf, ſondern ſtelle ſie nur in das rechte Licht der ſteten Wechſelwirkung zwiſchen Collectiv- und Einzelperſönlichkeit". Und demgemäß will er die Verbrechen der einzelnen Individuen nicht nur überhaupt beſtraft, ſondern auch mit den bisher gebräuchlichen Strafen, ſogar mit der Todesſtrafe belegt wiſſen. Allein die rein individuelle Verſchuldung der verbrecheriſchen That leugnen und ſie doch dem Individuum als ſolchem „zurechnen", iſt m. E. eine contradictio in adjecto. Verſchuldung und Zurechnung bezeichnen ja nur die beiden Seiten Einer und derſelben Sache: der Gegenſtand der Zurechnung iſt die äußere That und deren Wirkung, der Gegenſtand der Verſchuldung iſt die ſubjective, innere,

von meinem Willen ausgehende Handlung, die realisirte Willensaction, die jene Wirkung hatte. Beide Seiten gehören untrennbar zusammen: nur soweit meine Verschuldung reicht, kann die That mir zugerechnet werden, und nur wenn und soweit ich für mein Wollen verantwortlich bin, kann ich für mein Thun verantwortlich gemacht werden. Giebt es also keine rein individuelle Verschuldung mehr, so giebt es auch keine rein individuelle Zurechnung und folglich auch keine rein individuelle Strafbarkeit und Strafe mehr. Und mithin kann nur noch die Frage seyn, ob es nach Aufhebung der „rein" individuellen Verschuldung noch eine unrein individuelle gebe, d. h. wir kommen zu der Frage, wie weit die individuelle Verschuldung des Einzelnen reiche gegenüber der generellen Verschuldung der „Collectivpersönlichkeit", welcher er angehört? Diese Frage muß präcis beantwortet werden. Die allgemeine Behauptung einer „steten Wechselwirkung zwischen der Collectiv- und Einzelpersönlichkeit", d. h. einer steten Mitverschuldung der Collectivpersönlichkeit an der Schuld der Einzelpersönlichkeit, genügt nicht. Denn es ist erst festzustellen, in welchem Sinne von einer solchen generellen Verschuldung, von der Verantwortlichkeit einer „Collectiv"-Persönlichkeit die Rede seyn könne. Verschuldung und Zurechnung existirt nur, wo die Sünde, die verbrecherische That, um die es sich handelt, von einem freien Willensacte ausging. Der Verf. hat also nachzuweisen, daß und in welchem Sinne vom freien Willen und freien Willensacten einer Collectiv-Persönlichkeit die Rede seyn könne. Er hat außerdem nachzuweisen, wie weit die Collectiv-Verschuldung in die Einzelverschuldung eingreife, oder in welchem Maaßverhältniß die eine zur andern stehe. Er hat 3) nachzuweisen, daß und in welcher Form die Collectivpersönlichkeit zu bestrafen oder an der Strafe der Einzelpersönlichkeit zu betheiligen sey. Denn da er die Strafe unter den Begriff der „sühnenden Vergeltung" bringt (S. 610), so folgt unabweislich, daß, so gewiß die Schuld des Einzelnen an dem geschehenen Verbrechen Strafe fordert, so gewiß auch die Mitschuld der Collectivpersönlichkeit gestraft werden muß.

Ich habe in der Schrift des Verf. vergeblich nach den Beweisen jener Sätze, nach der Lösung der in seinen Behauptungen liegenden Probleme gesucht. (Denn die Voraussetzung der Erbsünde ist doch keine ethische, sondern nur eine theologische Lösung, die außerdem nur neue,

noch ungelöste Probleme involvirt). Soll aber etwa mit dem behaupteten Wegfall der rein individuellen Verschuldung, mit der Annahme einer generellen Mitschuld und der Wechselwirkung zwischen beiden nur gesagt seyn, daß das Maaß der Einzelverschuldung um so mehr sich verringere, je mehr die Lebenslage, die äußern Verhältnisse und insbesondere der moralische Gesammtzustand des Collectivkörpers, welchem der Schuldige angehört, die dem Recht und der Sittlichkeit widerstreitenden Impulse des Wollens und Handelns zu verstärken geeignet waren, — so ist damit durchaus nichts Neues gesagt, sondern nur in andrer Form ausgesprochen, was nicht bloß von der bisherigen Ethik, sondern auch von allen civilisirten Gesetzgebungen durch die vorgeschriebene Berücksichtigung „mildernder Umstände" ausdrücklich anerkannt worden. Es wäre daher nur zu wünschen gewesen, daß der Verf. auf Grundlage der moralstatistischen Thatsachen im Stande gewesen wäre, dieses Maaß der Einzelverschuldung genau und präcis zu bestimmen oder einen sichern Maaßstab dafür nachzuweisen, — was er aber nicht vermocht hat, sondern (S. 966) ausdrücklich ablehnt und „einem Gewissensgericht d. h. einem die Herzen und Nieren erforschenden allwissenden Geiste" zuschiebt.

Dennoch folgert der Verf. aus dem Verhältniß der individuellen und generellen Verschuldung oder der Wechselwirkung zwischen Collectiv- und Einzelpersönlichkeit ein besondres Gesetz „der sittlichen Lebensbewegung". Am Schluß seiner Erörterungen nämlich stellt er für diese sogenannte sittliche Lebensbewegung — von der er so oft spricht, aber keine bestimmte Definition giebt — eine ganze Reihe von „Gesetzen" auf. Zunächst die vier Gesetze „der Normativität, der Spontaneität, der Culpabilität, und der Reactivität". Sie besagen indessen nur, was aus keiner Moralstatistik folgt und der Verf. daher auch nicht moralstatistisch bewiesen hat, daß in die menschliche Natur „immanente Gesetze eingesenkt" seyen, die im Verlauf der Geschichte „zu normativen Geboten sich ausgestalten" (Gesetz der „Normativität"), daß aber der Mensch ihnen zuwiderhandeln könne, weil sie „nicht mit einem Muß, sondern mit einem Soll, nicht mit absoluter Nothwendigkeit, sondern mit einer Nöthigung an ihn herantreten" (Gesetz der „Spontaneität"), daß jedes solches Zuwiderhandeln oder, wie der Verf. sagt, „jede Durchbrechung jener Normativität als Schuld erscheine" (Gesetz der „Culpabilität"), und daß daher „dem widerstrebenden Willen eine sühnende Reaction

oder Repression entgegentrete, welche sich nach einem Gesetz der Vergeltung mit innerer Nothwendigkeit vollziehe" (Gesetz der „Reactivität"). Diesen Sätzen kann man im Allgemeinen zustimmen. Nur würde ich sie nicht „Gesetze", sondern allgemeine durch die Zeugnisse des Bewußtseyns (der Psychologie) wie der Geschichte bewährte und bewiesene Thatsachen nennen.

Wichtiger sind für unsre Streitfrage die folgenden „Gesetze". Zunächst „das sociale Grundgesetz der Organisation", das der Verf. aufstellt, weil „die gemeinsame sittliche Lebensbewegung der Menschheit nicht als ein willkürliches Durcheinander gleichartiger Willensatome oder selbständiger Monaden sich denken lasse, sondern nur als ein Zusammenwirken verschiedener und doch mit einander zu höherer Gattungseinheit verbundener Elemente, welche, ihrem einheitlichen Ursprunge gemäß, nach einem inneren Gesetze der Entwickelung gliedlich zusammenhängen". Auf dieses Grundgesetz gründet er ein zweites. Denn „wir können jenes Gesetz der Organisation uns gar nicht denken, ohne ein dem Menschheitsleibe eingesenktes Gesetz der Generation anzunehmen, nach welchem Art nicht von Art läßt". Und an dieses Gesetz lehnt sich wiederum ein drittes, das „Gesetz der Vererbung oder der Heredität", nach welchem „sich die eigenthümliche Naturbestimmtheit des Volks und der Familie nicht bloß leiblich, sondern auch in sittlicher Hinsicht als habituelle Zuständlichkeit auswirkt und in der eigenthümlichen Willensanlage und Willenstendenz zu Tage tritt". — Soll durch diese Gesetze die persönliche Freiheit, die Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen nicht angetastet seyn, so mögen sie immerhin bestehen und für das Verständniß der Geschichte und ihres Verlaufs von Bedeutung seyn. Für die Ethik, welche darzulegen hat, was der Mensch, von welcher Familie, welchem Geschlecht oder Volk er auch abstammen möge, unter allen Umständen und Verhältnissen zu erstreben und zu wollen habe, um den ethischen Gesetzen Genüge zu thun, sind sie nur von untergeordneter Bedeutung. Außerdem sind „die gemeinsame sittliche Lebensbewegung der Menschheit", die „höhere Gattungseinheit" und „der einheitliche Ursprung" aller Menschen Annahmen, welche vielfach bestritten und weder bewiesen noch beweisbar sind. Und aus solchen bloßen Annahmen „Gesetze" abzuleiten, ist m. E. wissenschaftlich unzulässig. Endlich fragt es

sich wiederum noch, ob diese angeblichen Gesetze in Wahrheit Gesetze sind. Als Gesetz kann doch nur diejenige Norm erachtet werden, nach welcher — wie in der Natur — etwas geschehen muß oder — wie im ethischen Gebiete — etwas geschehen soll. Will der Verf. behaupten, daß Art von Art nicht lassen könne, oder daß eine sittliche Zuständlichkeit, eine Willensanlage und Willenstendenz sich vererben müsse? Das kann er nicht behaupten; denn die Thatsachen beweisen in zahllosen Ausnahmen von dem angeblichen Gesetze das Gegentheil. Und ebenso wenig läßt sich behaupten, weder daß Art nicht von Art lassen solle, noch daß die Willensanlagen und Tendenzen sich vererben sollen. Die angeblichen „Gesetze" sind daher in Wahrheit nur häufig vorkommende, relativ allgemeine Thatsachen.

An diese drei Gesetze schließt sich das vierte, wichtigste an, das „Gesetz der Solidarität", nach welchem „Jeder für Alle und Alle für Einen zu stehen haben", — eine Solidarität, welche „auf einem Gesetze der Zurechnung beruht, das im Collectivgewissen als Collectivethos seinen ursprünglichen Sitz hat". Und „da nach diesem Gesetze jedes Glied der Gattung oder der engeren socialen Gruppe an der sittlichen Gesammthaftbarkeit (Solidarität) in dem Maaße seiner Entwickelung und Zurechnungsfähigkeit Theil nimmt, so kann jenes allgemeine Gesetz als Gesetz der socialen Culpabilität oder Responsabilität präcisirt werden". Das ist das Gesetz, aus welchem der Verf. folgert, daß „von einer rein individuellen Verschuldung nicht mehr die Rede seyn könne". Aber auch hier, wo er die „sittliche Gesammthaftbarkeit" (Zurechnung) und damit die Verschuldung und damit die Strafbarkeit des Gesammtkörpers (der Nation — der Menschheit) zum „Gesetz" erhebt, löst er weder die schwerwiegenden Probleme, die, wie gezeigt, in der Geltung dieses angeblichen Gesetzes liegen, noch weist er nach, daß es gegenüber dem Einzelgewissen ein „Collectivgewissen" gebe, noch sagt er uns, was darunter zu verstehen und inwiefern es etwas Andres sey als die Majorität der übereinstimmenden Einzelgewissen.

Ohne sich dabei aufzuhalten, folgert er aus dem dritten Gesetze weiter, „daß ein Abhängigkeits- resp. ein Herrschaftsverhältniß zwischen den unterschiedenen Gliedern eines und desselben Gemeinwesens stattfinde", und behauptet, „dieses Verhältniß regele sich

durch ein Geſetz der Autorität, d. h. durch ſolche normative Ordnung, kraft deren gewiſſen hervorragenden Gliedern des Organismus neben und mit der garantirten Herrſchaft auch ein höheres Maaß der Verantwortung, alſo neben und mit dem zuſtehenden Rechte auch eine entſprechende Verpflichtung aufgebürdet werde". Dies Geſetz „finde ſeine Anwendung vor Allem in der Elternverpflichtung, ſodann innerhalb der ſtaatlichen und kirchlichen Ordnung, ſofern dieſelbe gewiſſe Perſonen als praecipua membra mit der Leitung und höheren Verantwortung betraue; es ſtehe in directem Widerſpruch zum nivellirenden Princip der Kopfzahl-Majorität, welches gar nicht als ein ſociales Geſetz bezeichnet zu werden verdiene, da es gegen das Grundgeſetz ſocialer Organiſation verſtoße". — Dieſe Verwerfung des Majoritätsprincips ſtimmt ſchlecht mit des Verf. moralſtatiſtiſchen Grundlagen, da ja alle Ergebniſſe der Statiſtik auf der Kopfzahl-Majorität der einzelnen Fälle beruhen, welche ſie zuſammenſtellt, zuſammenzählt und auf Mittelwerthe reducirt. Ebenſo wenig ſtimmt es mit ſeiner eignen Begriffsbeſtimmung der Autorität. Denn S. 605 behauptet er: „Die reale Bewährung der Perſönlichkeit als einer im Dienſte der Rechtsidee thätigen Kraft, kurz jede ἐξουσία ὑπερέχουσα, die ſich hiſtoriſch dauernde Anerkennung, Autorität zu ſchaffen vermag, iſt wie der Urſprung, ſo die fortdauernde Bedingung empiriſcher Rechtsgeſtaltung". Das iſt vollkommen richtig. Aber damit ſteht in Widerſpruch, wenn er im Folgenden Autorität und Majorität als negative Gegenſätze behandelt und behauptet: „Autorität, nicht Majorität iſt die Baſis aller ſittlichen Rechtsentwickelung". Denn nach ſeinem obigen Satze iſt und wird ja die Perſönlichkeit nur Autorität, wenn ſie „im Dienſte der Rechtsidee thätig iſt", im Grunde alſo iſt nicht die Perſönlichkeit als ſolche, ſondern die von ihr vertretene Rechtsidee die wahre und wirkliche Autorität, weil Grund und Quelle der perſönlichen Autorität. Erlangt die Perſönlichkeit, obwohl ſie nicht im Sinne des Rechts, ſondern des Unrechts thätig iſt, dennoch autoritative Anerkennung, ſo wird nothwendig ihre „reale Bewährung" nicht als Urſprung und Bedingung empiriſcher Rechtsgeſtaltung, ſondern empiriſcher Unrechtsgeſtaltung ſich ausweiſen. Die Rechtsidee kann aber ebenſowohl von einer Mehrheit wie von einer einzelnen Perſönlichkeit vertreten und geltend gemacht werden. — Endlich widerſpricht das Autoritätsprincip, weil es der Verf.

einseitig in die einzelne Persönlichkeit verlegt, offenbar seiner eignen *social*-ethischen Theorie, seinem „Collectivgewissen" und „Collectivethos", aus dem nach ihm Sitte und Sittlichkeit, Rechts- und Sittengesetze sich entwickeln. Er sucht zwar diesen Einwand zu entkräften, indem er (S. 607) behauptet: „Die charaktervolle, Autorität und Macht repräsentirende Einzelpersönlichkeit gewinnt erst dann Boden und Arbeitsfeld, Raum und Schranke, d. h. wahre Kraft für ihre sittlich-politische Wirksamkeit, wenn sie, weder isolirt noch terrorisirt, in gliedliche Wechselwirkung tritt zu *der* Volksgemeinschaft, aus der sie geboren und für die sie geboren, der sie ihre Entstehung und Erziehung verdankt und der sie ihre Thatkraft widmet". Allein wenn in und aus der „Volksgemeinschaft", dem „Collectivkörper", dem „Collectivgewissen", alle Rechts- und Sittenprincipien sich entwickeln und das „Collectivethos" die individuelle Sittlichkeit bedingt und bestimmt, — wie es der Begriff einer „Social"-Ethik in ihrem Gegensatz gegen die Personal-Ethik fordert, — so ist nicht einzusehen, wie aus derselben Volksgemeinschaft, durch welche die Sittlichkeit ihrer einzelnen Glieder bedingt ist, eine Persönlichkeit hervorgehen kann, die vielmehr ihrerseits als Autorität Recht und Sittlichkeit der Volksgemeinde bedingt und bestimmt, indem sie als „Ursprung", „Bedingung", „Basis aller sittlichen Rechtsentwickelung" sich geltend macht. —

Der Verf. hält eben seinen angeblich realistischen Standpunkt einer Socialethik nicht streng und exact fest, wie es doch die „exacte" Wissenschaft fordert. Das zeigt sich am deutlichsten an dem „*Gesetze der bedingten Autonomie*", mit welchem er die Reihe seiner socialethischen Gesetze beschließt (S. 965). Dies Gesetz besagt, „daß jeder normalentwickelte Mensch in seinem Personleben mit dem Ichbewußtseyn auch die Fähigkeit besitzt, eine sittliche Ueberzeugung sich zu schaffen, die als seine eigne von innen heraus nach der Norm des Gewissens seine Lebensbethätigung frei zu bestimmen vermag. Kraft dieser Fähigkeit glauben wir im Gegensatz zu dem pantheistischen Objectivismus das factische Vorhandenseyn eines subjectiven *Personwillens* behaupten zu können, der nicht bloß von den Wogen eines allgemeinen Processes bestimmt wird, sondern innerhalb seiner eigenartigen Sphäre sich selbst bestimmt und sich selbst Rechenschaft über sein Handeln zu geben vermag". Aus diesem Gesetze folgt dann wiederum von selbst ein

zweites, „das Gesetz der Responsabilität", welches dem Bewußtseyn jedes Einzelnen „unauslöschlich eingeprägt sey und welches nichts Andres besage, als daß dem Einzelwillen die von ihm hervorgebrachte That als seine zugerechnet werden kann und muß." Und kraft desselben soll dann auch noch ein „besonderes Gesetz der individuellen Culpabilität" ngenommen werden müssen, nach welchem das Maaß der Einzelverschuldung bestimmt zu werden vermag; jedoch soll diese Einzelschuld „kraft des Gesetzes der Reciprocität zwischen Individuum und Collectivperson" eine „nur theilweise" seyn (— was mit dem Gesetze der Responsabilität, welche der Verf. ohne Abzug und Beschränkung hinstellt, nicht stimmt. Denn ist die Verschuldung des Einzelnen eine nur theilweise, so kann ihm auch seine That nur theilweise zugerechnet werden. Und daraus folgt wiederum, daß auch sein Personwille, die freie Selbstbestimmung seiner Lebensbethätigung eine nur theilweise seyn kann!)

Dies „Gesetz der bedingten Autonomie" ist nun zwar ein wahres wirkliches Gesetz; denn der Mensch soll eine sittliche Ueberzeugung sich schaffen und ihr gemäß seine Lebensthätigkeit frei bestimmen. Ich stimme auch mit der Formulirung desselben im Wesentlichen überein. Allein abgesehen davon, daß es als Gesetz durch keine moralstatistischen Thatsachen erwiesen werden kann und daher auch vom Verf. nicht erwiesen ist, also kein „socialethisches" ist, hebt es im Grunde die übrigen Gesetze auf, weil es ihnen entschieden widerspricht. Denn kraft der Geltung desselben steht der „Personalwille", die selbstgeschaffene Ueberzeugung, die freie Selbstbestimmung und individuelle Verantwortlichkeit, dem „Collectivgewissen" und „Collectivethos" und damit den Gesetzen der Vererbung, der Solidarität, socialen Culpabilität, Autorität, frei und selbständig gegenüber. Der Verf. hat wenigstens nicht dargethan, wie es möglich sey, daß, wenn die Sittlichkeit des Einzelnen durch die socialethischen Factoren, durch das Collectivgewissen und dessen Entwickelungen, durch die ethische Willensbewegung des Collectivkörpers u. s. w. bedingt und bestimmt wird, doch der Personwille und das Ichbewußtseyn eine „eigne" ethische Ueberzeugung sich zu schaffen und von ihr aus in freier Selbstbestimmung, also auch wider das Collectivgewissen, wider die collective Willensbewegung und deren Gesetze, wider die ethischen Collectivbegriffe, zu wollen und zu handeln vermögen.

Diese Frage spitzt sich zu einem offenen Widerspruch zu und wird damit zu einer Lebensfrage für die Socialethik, wenn der Verf. weiter behauptet, daß die von ihm aufgestellten, auf dem Wege der Induction gefundenen Gesetze zwar nur hypothetische Gesetze seyen, daß aber „jedenfalls wirklich absolute Gesetze die Erscheinungsreihen sittlichen Lebens beherrschen", und daß jene sich diesen „in dem Maaße anzunähern im Stande seyn werden, als sie durch allseitige Erfahrung Bestätigung finden". Denn wie neben der Herrschaft „absoluter" Gesetze des sittlichen Lebens Freiheit, Selbstbestimmung, Verantwortlichkeit der Einzelperson bestehen können, ist m. E. absolut nicht einzusehen.

Schließlich gesteht der Verf. (S. 967) zu, daß die aufgestellten Gesetze „zunächst noch rein formaler Natur seyen", da sie nicht aussagen, was gut und was böse sey, worin das Wesen wahrer Freiheit bestehe, was und wie gewollt zu werden verdiene; das lasse sich, wie er von vornherein betont habe, nicht durch directen Inductionsschluß erweisen; hier habe vielmehr das deductive Verfahren anzuknüpfen und aus einem einheitlichen Princip des Guten die materialen Gesetze normaler Lebensbewegung darzulegen, — was die Aufgabe des II. Theils seines Werks seyn werde. Dennoch meint er, daß auf indirectem Wege doch auch aus der empirischen Beobachtung die muthmaßlichen Anknüpfungspunkte für solche materiale Gesetze sich ergeben, wenn wir die bisher betrachteten und gesetzmäßig formulirten Factoren sittlicher Lebensbewegung in ihrem gegenseitigen Verhältniß uns vergegenwärtigen, und auf diesem Wege die abnorme und normale Willensbethätigung zu unterscheiden und in beiden die innere Gesetzmäßigkeit darzulegen versuchen. — Allein auf diesem Wege kommt er zu einem Principe, das der wissenschaftlichen Begründung ermangelt. Denn danach soll als „Sitte" und zwar als „wahre, der Idee des Guten entsprechende Sitte", in welcher das Gute Gestalt gewinne, dasjenige gelten, „was dem in der Welt sich offenbarenden Gotteswillen (den immanenten ewigen Ordnungen) entspricht und zugleich das Einzelwesen in seiner gliedlichen Stellung zum Ganzen zu lebensvoller Entfaltung bringt" (S. 971). Diese Begriffsbestimmung mag wohl eine theologische Geltung haben — da die Theologie das Daseyn Gottes und den Glauben an ihn voraussetzt, — aber für die Ethik als wissenschaftliche (philosophische) Disciplin hat es keine

Geltung. Denn die Wissenschaft kann und darf nicht den Glauben an Gottes Daseyn voraussetzen, sondern muß ihn begründen, erweisen; und begründen läßt sich der Glaube an einen absoluten Gotteswillen ethischen Gehalts als den Grund und Quell der ethischen Gesetze nur durch den Nachweis der ursprünglich ethischen Natur des Menschen und der Uebereinstimmung derselben mit der in der Natur waltenden Ordnung und Gesetzlichkeit.

Ich wiederhole: der Verf. hat sich durch seine genaue, sorgfältige, umfassende Zusammenstellung und zweckmäßige Gruppirung der moralstatistischen Thatsachen ein großes Verdienst erworben, indem sich daraus zur Evidenz ergiebt, daß die Resultate der Moralstatistik keineswegs berechtigen, die menschliche Willensfreiheit zu leugnen und damit alle Sittlichkeit, alles ethische Streben, alle Wahrheit, Güte und Schönheit für bloße Illusionen zu erklären und dem Menschen die höhere, übersinnliche, ihn erst zum Menschen erhebende Hälfte seines Wesens abzusprechen. Er hat sich zugleich das große Verdienst erworben, gezeigt zu haben, von welcher Wichtigkeit es sey, die schädlichen Einflüsse, welche Noth und Armuth, Mangel an Erziehung, schrankenlose Freiheit der Presse, der politischen Agitation ꝛc. ꝛc., auf die sittlichen Zustände der Völker üben, durch zweckmäßige nationalökonomische, administrative, gesetzgeberische Maaßregeln abzuschwächen. Aber auf die moralstatistischen Thatsachen eine realistische, exact wissenschaftliche „Socialethik" in ihrem von ihm proclamirten Gegensatze gegen die bisherige Personalethik zu gründen, ist ihm durch das vorliegende Werk m. E. nicht gelungen. —

Excurs II zu S. 461.

Ueber die Entstehung des Feudalstaats nach P. Roth.

Die neuen Aufschlüsse, die Ergebnisse gründlicher historischer Forschungen, welche P. Roth in seinen beiden Schriften („Geschichte des Benificialwesens", Erlangen, 1850, und „Feudalität und Unterthanverband", Weimar 1863) darlegt und m. E. siegreich gegen

Waitz u. A. verficht, ſtehen nur ſcheinbar in Widerſpruch mit der oben von mir aufgeſtellten Idee des germaniſchen (modernen) Staatsweſens. Er bekämpft nur die ältere Anſicht, nach welcher das Beneficial- und Lehensweſen ſchon aus und mit den erſten Urſprüngen des germaniſchen Staatslebens ſich entwickelt haben ſollte, und welche die feudaliſtiſche Zerklüftung deſſelben und den daraus erwachſenen Particularismus (den Widerſpruch von Theilen ohne Ganzes) für ein urſprüngliches, weſentliches, nationaleigenthümliches und darum unantaſtbares Moment des „germaniſchen Staatsgedankens" erachtete. Er ſtellt das entſchieden in Abrede, und ich ſtimme ihm darin vollkommen bei. Dagegen erkennt er Alles an, worauf es mir vorzugsweiſe ankommt. Er erkennt an, daß nach den urſprünglichen Rechtsanſchauungen der alten Deutſchen das Eigenthumsrecht an Grund und Boden nicht den einzelnen Individuen, ſondern der Gemeinde, dem Stamme zuſtand, alſo urſprünglich kein dingliches, ſondern ein perſönliches, von der Gemeinde dem Einzelnen verliehenes Recht war. Er erkennt an, „daß die Selbſtregierung im Gegenſatz zur Centraliſation das weſentliche Unterſcheidungsmerkmal des Germaniſchen vom Romaniſchen bilde"; daß „der Adel der früheren Zeit nach der Völkerwanderung nur bei einzelnen germaniſchen Stämmen ſich fand und hier keine politiſchen Vorrechte hatte, namentlich aber die fränkiſche Verfaſſung erblichen Adel überhaupt nicht kannte"; daß urſprünglich „die Volksverſammlung nicht nur die oberſte Gerichtsbarkeit über den ganzen Stamm, ſondern auch allein das Kriegs- und Friedensrecht hatte"; daß auch ſpäter „die Weiterbildung des Rechts faſt ganz der Uebung überlaſſen war, die Findung des Rechts in der Hand der Gemeinde ruhte, die kleineren Vereinigungen (Markgenoſſenſchaften) in dem ihnen zugewieſenen Wirkungskreiſe ſelbſtändig waren"; und daß daher „die verſchiedenen mit dem Frankenreiche verbundenen Landestheile, die einzelnen nicht zum Frankenvolke gehörigen Perſonen wie die incorporirten Alemannen, die Burgunder, ſelbſt die Romanen, ihr beſondres Privat- und Strafrecht behielten, auch wenn ſie nicht unter ihren Stammgenoſſen wohnten (Syſtem der perſönlichen Rechte)."

Roth ſucht nur nachzuweiſen und hat m. E. nachgewieſen, daß das Beneficialweſen, aus welchem der mittelalterliche Feudalſtaat erwuchs, nicht, wie man bisher annahm, eine uralte ſchon, unter

den Merovingern geltende Institution oder Rechtsbrauch gewesen, sondern viel späteren Ursprungs, erst unter den Karolingern seit dem 8. Jahrhundert entstanden sey, — mit andern Worten, daß nicht schon die merovingischen Fürsten „Beneficien", d. h. Grund und Boden, Einkünfte ꝛc. nur auf Lebenszeit des Verleihers und Empfängers und unter Bedingung persönlicher Treue und persönlicher Dienstleistung vergeben haben, sondern daß ihre Verleihungen von Krongut „Schenkungen" zu freiem erblichen Eigenthum waren, daß also der mittelalterliche Feudalstaat nicht schon in den ursprünglichen Rechtsanschauungen der Germanen gelegen habe. — Er räumt indessen ein, daß in einigen Urkunden über solche freie Schenkungen „die Voraussetzung ausdauernder Treue und Ergebenheit hinzugefügt ist", behauptet aber, daß darauf kein Gewicht zu legen sey, weil man jene Voraussetzung „nicht als eine Bedingung auffassen könne, sondern nur als eine Erinnerung an den Rechtssatz, daß auf Infidelität die Strafe der Confiscation des ganzen Vermögens, also auch der Königsschenkungen gesetzt war". Für das, worauf es ihm ankommt, ist allerdings diese bloße Erinnerung an die Pflicht der fidelitas ohne Gewicht; aber für mich beweist jener Zusatz in den Urkunden, daß diese merovingischen Schenkungen, eben weil sie „Schenkungen" waren, aus demselben persönlichen Verhältniß zwischen Verleiher und Empfänger entsprangen, aus welchem später das Beneficial- und Lehenswesen erwuchs. Ja der Rechtssatz, daß die infidelitas die Confiscation nicht nur der Königsschenkungen, sondern des ganzen Vermögens zur Folge hatte, und also diese Strafe nicht nur gegen den vom König Beschenkten, sondern gegen jeden infidelis zur Anwendung kam, beweist zugleich, daß das Verhältniß zwischen König und Unterthan überhaupt als ein persönliches, der Treue und Ergebenheit aufgefaßt, und das Grundeigenthum noch immer nicht als ein dingliches, sondern ein mehr persönliches und daher vom persönlichen Benehmen und Verhalten abhängiges Recht betrachtet ward.

Neben den freien Schenkungen kommen nach Roth frühzeitig die sogenannten „Precarien" als eine besondre Rechtsform der Ueberlassung von Grund und Boden vor. Sie gingen ursprünglich von der Kirche aus, wurden bald aber (wahrscheinlich schon unter Karl Martell) auch von den Königen ertheilt, und unterschieden sich von den freien Schenkungen und den späteren Bene-

ficien dadurch, daß durch sie nicht Eigenthum, sondern nur der Nießbrauch des Guts, gewöhnlich gegen Entrichtung eines Zinses, verliehen ward, und daß sie nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf einen bestimmten Zeitraum (in der Regel auf 5 Jahre) vergeben und nach Ablauf desselben erneuert werden mußten. Auch in diesen Precarien-Urkunden finden sich häufig die Ausdrücke „in beneficium, per beneficium, pro beneficio", welche zwar nicht die Bedeutung von technischen Ausdrücken im späteren Sinne (im Sinne des Lehensverhältnisses) haben, aber doch beweisen, daß auch die Precarien-Verleihungen, von Seiten der Fürsten wenigstens, in persönlichen Verhältnissen ihren Grund hatten.

In Betreff der Beneficien endlich behauptet und zeigt Roth, daß nach „allgemeiner" Auffassung die Verleihung derselben „für beide Theile persönlich" gewesen und daher „mit dem Tode des Herrn die Ertheilung des Beneficiums und die Verpflichtung der Vasallen allgemein aufgehört habe". Den Begriff des vassus und sein Verhältniß zum Herrn definirt er dahin, daß der Vasall als solcher „die eidliche Verpflichtung übernahm, dem Senior für dessen wie beziehungsweise für seine eigne Lebenszeit ingenuili ordine zu dienen, d. h. alle mit dem Stande eines Freien verträglichen Dienstleistungen zu thun, wogegen er Unterhalt und defensio anzusprechen hatte", und weist namentlich nach, daß das eidliche Treuversprechen in den Urkunden besonders betont wird. Er zeigt endlich, daß einerseits vassus und gasindus als gleichbedeutende Namen gebraucht wurden, und daß andrerseits die Vasallen hinsichtlich ihrer Verpflichtungen und Rechte von den alten „Antrustionen" im Wesentlichen nicht verschieden waren. Und diese Antrustionen, d. h. die in die trustis dominica, den besondern Königsschutz Aufgenommenen, waren nach ihm eben damit „in die nächste Umgebung des Königs, gewissermaßen in seine Familie" aufgenommen. „In dieser Hinsicht waren sie allerdings sein Gefolge; ihr ganzes Verhältniß war ein rein persönliches: sie bildeten seinen Hofstaat im Frieden, seine persönliche Umgebung im Kriege", — also im Allgemeinen dasselbe persönliche Verhältniß, in welchem die Gefolgschaften der alten germanischen principes bei Tacitus (nach Roth's Auslegung der vielumstrittenen Stelle) standen. —

Excurs III zu S. 506.

Ueber „das moderne Völkerrecht der civiliſirten Staaten als Rechtsbuch dargeſtellt von Dr. J. C. Bluntſchli". Nördlingen, 1868.

Bluntſchli bevorwortet ſein treffliches Werk mit den goldenen Worten: „Meines Erachtens iſt die neuere Rechtswiſſenſchaft in einer Beziehung hinter den Fortſchritten der Rechtspraxis zurückgeblieben. Sie hat ihre Blicke zu lange an der Vergangenheit haften laſſen und darüber die Bewegung des Lebens nach der Zukunft hin aus dem Geſicht verloren. Die Wahrheit, daß das gegenwärtige Recht ein gewordenes und daher weſentlich aus der Vergangenheit zu erklären iſt, bedarf der Ergänzung durch die andre Wahrheit, daß das gegenwärtige Recht zugleich ein werdendes, und berufen iſt, das fortſchreitende Leben der Menſchheit zu begleiten. Viele unſrer rechtsgelehrten Collegen können ſich nicht losmachen von der hergebrachten Vorſtellung, daß das Recht ein unveränderliches, ſtarres Syſtem feſter äußerer Geſetze ſey, welche das menſchliche Thun beſchränken. Sie denken ſich das Recht wie eine Mauer und wie Spaliere, an welchen der Gärtner die rankenden Pflanzen anbindet, wie ein Meſſer, womit er die geilen Triebe wegſchneidet. Nur ſchwer ringt ſich die Wiſſenſchaft zu dem tieferen Verſtändniß durch, daß das Recht eine lebendige Ordnung in der Menſchheit, nicht eine todte außer der Menſchheit ſey, daß nur das lebendige und nicht das todte Recht befähigt ſey, mit den Völkern zu leben und fortzuſchreiten. Am wenigſten paßt jener falſche Gedanke eines an ſich todten Rechts zu einer Darſtellung des Völkerrechts, das überall noch nicht zu feſtem Abſchluß gekommen, ſondern noch in mächtiger unaufhaltſamer Bewegung begriffen iſt. Das Recht des natürlichen Wachsthums der Völker und Staaten, das Recht der Entwickelung der Menſchheit, das Recht des fortſchreitenden Lebens muß von der Wiſſenſchaft unzweideutiger und entſchiedener als bisher anerkannt und vertreten werden, wenn dieſelbe ihre ſittliche und geiſtige Miſſion erfüllen ſoll, ihre leuchtende Fackel auf den Wegen der Menſchheit voranzutragen". — Er ſtützt dieſes „Werden", dieſe „Bewegung des Rechts in die Zukunft", dieſe lebendige fortſchreitende

Entwickelung auf allgemeine Sätze, die er seiner ganzen Darstellung zu Grunde legt. „Wo immer Menschen mit Menschen verkehren und dauernde Beziehungen anknüpfen, da regt sich in ihnen das Rechtsgefühl und der Rechtssinn und verlangen eine gewisse Ordnung der nothwendigen Verhältnisse und eine wechselseitige Achtung der daraus entspringenden Rechte. Beide Eigenschaften der menschlichen Seele, das Rechtsgefühl und der Rechtssinn, sind selbst unter barbarischen Stämmen deutlich wahrzunehmen. Sie können wohl gedrückt, aber nie ganz unterdrückt, wohl mißleitet, aber nicht zerstört werden. Immer wieder erheben sie sich, wenn der Druck nachläßt, und besinnen sie sich, wenn die verwirrende Leidenschaft erlischt."

In diesen Sätzen erkennt Bluntschli ausdrücklich an, daß das Naturrecht Grund und Quelle alles sogenannten positiven Rechts sey ein Anerkenntniß, das in dem Munde eines Juristen von Profession um so mehr Beachtung verdient, als seine „gelehrten Collegen" allerdings meist an dem „gewordenen" positiven Recht haften bleiben und alles Naturrecht, alle Rechtsphilosophie gründlich verachten. Denn jenes der menschlichen Seele angeborene „Rechtsgefühl" — das dem „Rechtssinne" zu Grunde liegt, weil letzterer nur das durch äußere Ereignisse, Handlungen, Umstände und Verhältnisse erregte Rechtsgefühl ist, — bildet nur eine Seite des allgemeinen Gefühls des Sollens, auf dem, wie gezeigt, gleichermaaßen Recht wie Sittlichkeit beruhen: es ist selbst das Gefühl des Sollens in Beziehung auf das dem Rechte unterliegende Wollen, Thun und Lassen. Das Rechtsgefühl mag immerhin zunächst und unmittelbar sich äußern als Gefühlsperception oder Sinn für das, was dem Andern mir gegenüber obliegt, also in Bezug auf die Pflichten, welche der Andre gegen mich zu erfüllen hat. (So äußert es sich unmittelbar und ohne alle Anleitung im noch unmündigen Kinde vorzugsweise da, wo ihm ein Unrecht, z. B. eine unverdiente Strafe, widerfahren ist). Aber unwillkürlich reflectirt es sich von außen nach innen und bezeichnet implicite, was ich dem Andern zu leisten habe.

Allein Bluntschli macht sich die Sache doch zu leicht, wenn er unmittelbar fortfährt: „Ist es eine unbestreitbare Wahrheit, daß der Mensch von Natur ein Rechtswesen und mit der Anlage zur Rechtsbildung ausgestattet ist, dann muß auch das Völkerrecht in der Menschennatur seine sichere Begründung haben. Völkerrecht

heißt die als rechtlich-nothwendig anerkannte Ordnung, welche die Beziehungen der Staaten zu einander regelt" (oder wie er weiter unten definirt: „Völkerrecht ist die anerkannte Weltordnung, welche die verschiedenen Staaten zu einer menschlichen Rechtsgenossenschaft verbindet, und auch den Angehörigen der verschiedenen Staaten einen gemeinsamen Rechtsschutz für ihre allgemein menschlichen Rechte gewährt"). „Die Staaten aber, d. h. die organisirten Völker, bestehen aus Menschen, und sind selber als eigentliche Gesammtwesen Personen, d. h. lebendige mit Willen begabte Rechtskörper, wie die Einzelpersonen. Die Staaten sind wie die Einzelnen einerseits individuelle Wesen für sich und andererseits Glieder der Menschheit. Dieselbe Menschennatur und demgemäß auch dieselbe Rechtsnatur, die jedes Volk und jeder Staat in sich hat, die findet er wieder in den andern Völkern und Staaten. Sie verbindet alle Völker mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit. Keines kann sich dieser gemeinsamen Natur entäußern, keines dieselbe in dem andern Volke verkennen. Deßhalb sind sie alle durch ihre gemeinsame Menschennatur verpflichtet, sich wechselseitig als menschliche Rechtswesen zu achten. Das ist die feste und dauerhafte Grundlage alles Völkerrechts. Würde es heute geleugnet und untergehen, so würde es morgen wieder behauptet und begründet."

Soll überhaupt von Völkerrecht die Rede seyn, so muß es allerdings in der gemeinsamen Menschennatur seine Wurzeln haben. Aber daraus folgt nicht daß es in ihr auch seine „sichere Begründung" habe. Im Gegentheil, seine Begründung ist eine sehr unsichere, weil es aus ihr nicht unmittelbar, sondern nur durch eine lange Reihe von Mittelgliedern hindurch sich ableiten läßt. Unmittelbar ist das Rechtsgefühl ein subjectives, persönliches, und gilt nur dem Sollen, welches dem Einzelnen gegen andere Einzelne obliegt. Aus ihm entwickelt sich nur durch die Mittelstufen des Familien-, des gentilicischen, des National-Rechts zunächst das Staatsrecht, und erst von letzterem aus läßt sich zum Völkerrecht gelangen. Darum ist es, wie sich noch näher zeigen wird, nicht gestattet, die Staaten ohne Weiteres als „Personen" zu betrachten und mit den „Einzelnen" zu paralleliſiren.

Bluntschli führt nun zwar in der Einleitung eine Anzahl von Grundsätzen auf, welche im Allgemeinen von allen civiliſirten Staaten als völkerrechtliche Normen bereits anerkannt seyen. Aber er muß

ſelbſt ſtets einräumen, daß ſie eben nur im „Allgemeinen“ anerkannt, und nur „anerkannt“, nicht aber durch ausdrückliche Verpflichtung feſtgeſetzt und geſichert ſeyen. Und andrerſeits weiß er nicht zu ſagen, was — abgeſehen von Gewalt und Krieg — geſchehen ſolle, wenn das Anerkenntniß willkürlich zurückgezogen, der völkerrechtliche Grundſatz willkürlich verletzt wird. Es iſt nicht bloß die politiſche Selbſtſucht in ihren verſchiedenen Geſtalten, welche die Staaten abhält, ein rechtsverbindliches Völkerrecht aufzuſtellen und zur unbedingten Befolgung ſeiner Geſetze ſich anheiſchig zu machen. Es iſt das unveräußerliche, unantaſtbare Recht der Souveränetät, das dem Völkerrechte und ſeiner geſetzlichen Conſtituirung principiell in den Weg tritt.

Bluntſchli verſichert zwar, „das Völkerrecht hebe die Selbſtändigkeit und Freiheit der Staaten nicht auf, ſondern ſetze ſie voraus“; es nöthige nur inſoweit einen Staat, ſein bisheriges Sonderrecht außer Wirkſamkeit zu ſetzen oder abzuändern, als daſſelbe mit den nothwendigen Geſetzen des Völkerrechts unverträglich erſcheine“; ja „wo die Eigenthümlichkeit der Staaten beginne, da trete das beſondre Geſetz dem allgemeinen vor“. — Aber wo beginnt die „Eigenthümlichkeit“ eines Staats und wo hört ſie auf? Jeder Staat kann behaupten, daß ſeine Eigenthümlichkeit keine bloße Eigenthümlichkeit, ſondern von allgemeiner Gültigkeit und Berechtigung ſey. Wer beweiſt ihm das Gegentheil? Wer beweiſt ihm, daß ſein bisheriges „Sonderrecht“ nur Sonderrecht, nicht allgemeingültig, mit den Geſetzen des Völkerrechts unverträglich ſey? Wer beweiſt ihm, daß dieſe angeblichen Geſetze „nothwendig“ ſeyen, und was „nöthigt“ ihn, ihnen gemäß ſein Sonderrecht abzuändern? Bluntſchli beruft ſich auf die Unterdrückung des Sklavenhandels, das Verbot des Seeraubs gegenüber den Barbarenſtaaten, auf die Nöthigung der oſtaſiatiſchen Reiche, dem Welthandel Thore und Wege zu öffnen, als Beiſpiele der Nothwendigkeit und nöthigenden Kraft der völkerrechtlichen Principien. Aber die Nöthigung geſchah durch Gewalt und Krieg; und Gewalt und Krieg ſind — abgerechnet den Fall der Nothwehr — vom Begriff und Standpunkt des Rechts aus ſicherlich als Unrecht zu bezeichnen.

Genauer definirt er: „Die Souveränetät eines Staats zeigt ſich a) in der Unabhängigkeit deſſelben von einem fremden Staate und in der Ablehnung jeder fremden Staatshandlung auf ſeinem Gebiete; b) in der Freiheit deſſelben, ohne Behinderung fremder Staa-

ten seinen eignen Staatswillen selbst zu bestimmen und nach eignem Ermessen zu äußern und zu bethätigen". Aber fügt er hinzu: „Souveränetät heißt nicht absolute Unabhängigkeit noch absolute Freiheit; denn die Staaten sind keine absoluten Wesen, sondern rechtlich beschränkte Personen. Jeder Staat darf daher nur in dem Maaße Unabhängigkeit und Freiheit für sich ansprechen, als sich mit der nothwendig menenschlichen Weltordnung, mit der Selbständigkeit der andern Staaten und mit der Verbindung aller Staaten verträgt." Mit andern Worten: jeder Staat ist nur in sich, in „seinem Gebiete", nach innen souverän; nach außen, gegenüber andern Staaten ist er beschränkt, der Weltordnung unterworfen. — Allein abgesehen davon, daß es sich wiederum fragt, wie und von wem diese „Weltordnung" festgestellt werden solle, so leuchtet ein, daß die Unterscheidung zwischen innerer Selbständigkeit und äußerer Abhängigkeit nicht Stich hält. Schon bei Rechtsgeschäften zwischen Bürgern verschiedener Staaten von abweichender Civilrechts-Gesetzgebung fragt es sich nothwendig: welches Recht und Gesetz soll gelten? Dieselbe Frage erhebt sich in Betreff der Criminalgesetzgebung und des Strafverfahrens. Soll in solchen Fällen die angebliche Weltordnung den Ausschlag geben, so greift die Entscheidung offenbar in das innere Staatsleben, in die Civil- und Criminaljustiz des betroffenen Staats ein und verletzt augenfällig seine Souveränetät. Allerdings giebt es keine „absolute" Freiheit und Unabhängigkeit; denn jeder Mensch wie jedes Volk und jeder Staat ist durch seine eigne Natur wie durch die natürlichen Bedingungen seiner Existenz vielfältig beschränkt. Aber der Begriff der Staatssouveränetät behauptet auch nicht „absolute" Selbständigkeit, sondern nur unbedingte Unabhängigkeit von andern Staaten. Und sie muß jeder Staat sich bewahren, weil seine innere Selbständigkeit ohne diese äußere Unabhängigkeit nicht bestehen kann, und weil er ohne innere Selbständigkeit aufhört Staat zu seyn. Es ist ein ungelöster Widerspruch, wenn Bluntschli das Recht des Staats, seine Verfassung selber zu bestimmen, das Recht selbständiger Gesetzgebung, Selbstregierung und Selbstverwaltung ꝛc., als „Souveränetätsrechte" jedes Staats ausdrücklich anerkennt, und doch von einer „nothwendigen menschlichen Weltordnung" spricht. Denn besteht eine solche Weltordnung, so müssen ihr gemäß auch die Verfassung, die Gesetzgebung, die Regierung jedes Staats bestimmt und

geregelt seyn, wenn sie zu Recht bestehen sollen. Außerdem ist es, wie Bluntschli selbst bemerkt, „für die Nachbarstaaten politisch nicht gleichgültig, wie die Verfassung eines anstoßenden Staats beschaffen sey.“ Es ist ebensowenig gleichgültig, wie Gesetzgebung und Regierung desselben beschaffen sind. Und eben weil es nicht gleichgültig ist, kann jeder Staat behaupten, des andern Verfassung, Gesetzgebung ꝛc. verletze seine Rechte und Interessen und widerspreche der Weltordnung, müsse also abgeändert werden. —

Das πρῶτον ψεῦδος ist, daß Bluntschli die Staaten wie einzelne, beschränkte „Personen“ betrachtet oder doch unter den Begriff der Persönlichkeit subsumirt, und damit die Rechte und Pflichten der einzelnen Individuen unwillkürlich zum Paradigma der völkerrechtlichen Principien macht. Seine Definition von Person: „im rechtlichen Sinne heiße Person ein Wesen, welches fähig ist, Rechte zu erwerben und zu behaupten und Verflichtungen auf sich zu nehmen,“ ist zwar richtig. Aber es ist eine falsche Consequenz, wenn er fortfährt: „Indem der Staat innerhalb seines Gebiets die Rechtsordnung selbständig ordnet, ist er die höchste Rechtsperson; und indem er nach außen mit andern Staaten in Rechtsverhältnisse eintritt, bewährt sich seine völkerrechtliche Persönlichkeit.“ — Was Person und Persönlichkeit sey, verstehen und wissen wir nur vom Wesen des Menschen als Einzelwesen, Individuum, Subject aus. Der Begriff hat seinen Ursprung und seine Bestimmtheit in der menschlichen Subjectivität und dem Verhältniß der einzelnen Subjecte zu einander. Er verflüchtigt sich daher in's Unbestimmte, wenn man ihn auf eine Gesammtheit von Subjecten ohne Weiteres überträgt. Eine solche Uebertragung ist im Grunde eine bloße Metapher, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Das zeigt sich klar an Bluntschli's Definition der Staatspersönlichkeit. Denn soll sie Geltung haben, so muß doch die Persönlichkeit des Staats mit der des Einzelnen in ungebrochener Analogie stehen. Aber kein Einzelner kann seine Rechte selber „ordnen“, kann selbständig bestimmen, was ihm Recht und Pflicht sey. Indem also der Staat „innerhalb seines Gebiets die Rechtsordnung selbständig ordnet“, beweist er eben damit, nicht daß er „die höchste Rechtsperson“, sondern vielmehr, daß er keine Person ist. Schon der Ausdruck: die „höchste“ Rechtsperson, involvirt einen Widerspruch, weil es im Begriff der Persönlichkeit als solcher keine Grad- und Maaßunter-

schiede giebt: als Person ist Jeder dem Andern gleich, weil Jeder fähig ist, Rechte zu erwerben ꝛc. Vom Staate kann man nicht behaupten, daß er „fähig" sey, Rechte zu erwerben ꝛc. Der Staat *hat* Rechte, ursprüngliche, unantastbare Rechte, und nur weil er solche Rechte hat, ist er Staat.

Wie wenig die vorausgesetzte, oft zur Identification sich steigernde Analogie zwischen der Staats- und der Einzelpersönlichkeit auf das Verhältniß der Staaten zu einander paßt, zeigt sich am deutlichsten in dem Capitel von den „völkerrechtlichen Verträgen." Hier erklärt Bluntschli: „Es wird angenommen, die Willensfreiheit des Staats sey nicht aufgehoben, wenngleich der Staat in seiner Noth und Schwäche genöthigt ist, einen Vertrag einzugehen wie ihn ein übermüthiger andrer Staat ihm vorschreibt." Denn, fügt er hinzu, „würde man die Verträge der Staaten aus dem Grunde anfechten können, daß der eine Staat aus Furcht vor dem andern und durch dessen Drohungen erschreckt, ohne freien Vertragswillen den Vertrag abgeschlossen habe, so gäbe es kein Ende des Völkerstreits und wäre niemals ein gesicherter Friedensstand zu erwarten." Allein ist der Staat Person, so muß auch von ihm gelten, was aus dem Begriff der Persönlichkeit, weil es ein wesentliches, constitutives Moment desselben ist, unweigerlich folgt, daß ein unfreier, gezwungener Willensact kein Willensact, und mithin ein durch Drohung und Uebermacht abgenöthigter Vertrag kein Vertrag ist.

Dagegen folgt allerdings aus den dargelegten Gründen und den innern Widersprüchen in Bluntschli's Darstellung, daß es ein Völkerrecht noch keineswegs giebt und auch nicht eher geben wird, als bis das Rechtsbewußtseyn aller (oder doch der civilisirten dominirenden) Völker sich soweit entwickelt hat, daß es völkerrechtliche Grundsätze nicht bloß anerkennt, sondern deren Befolgung *fordert* und demgemäß die Staaten sie *freiwillig* befolgen. Mit andern Worten: es liegt im Begriff des Völkerrechts, daß nur diese *freiwillige*, auf dem gemeinsamen Rechtsbewußtseyn der Völker beruhende Anerkennung seine theoretische Grundlage bildet, und daß es praktisch nur durch *freiwillige* Befolgung seiner Principien sich geltend machen kann, — oder was dasselbe ist, daß die zwingende Macht, die ihm eignet, nur auf der Kraft und Macht der *Idee* des Rechts beruht. —

Leipzig, Druck von Hundertstund & Pries.